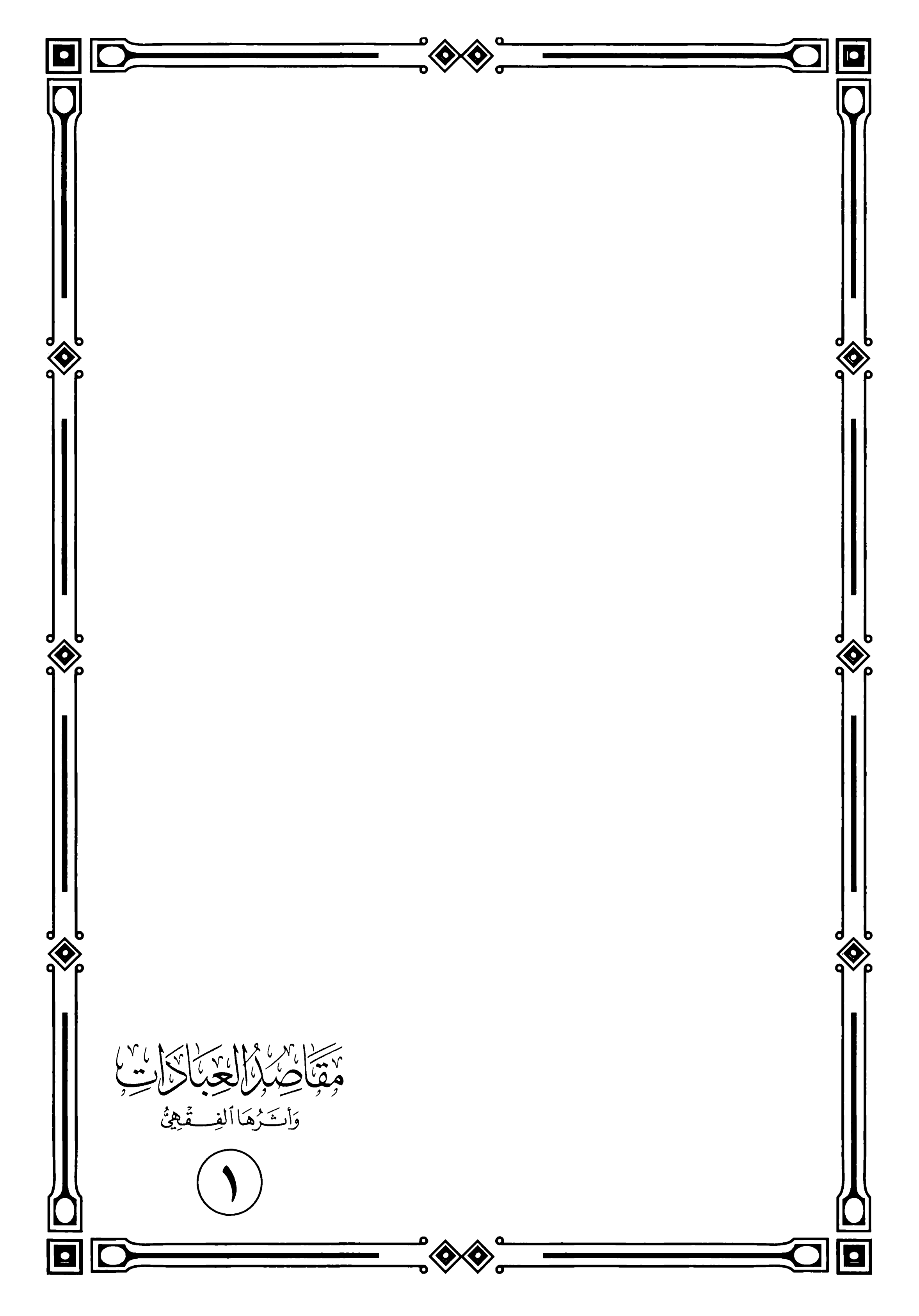
مقاصد العبادات
وأثرها الفقهي

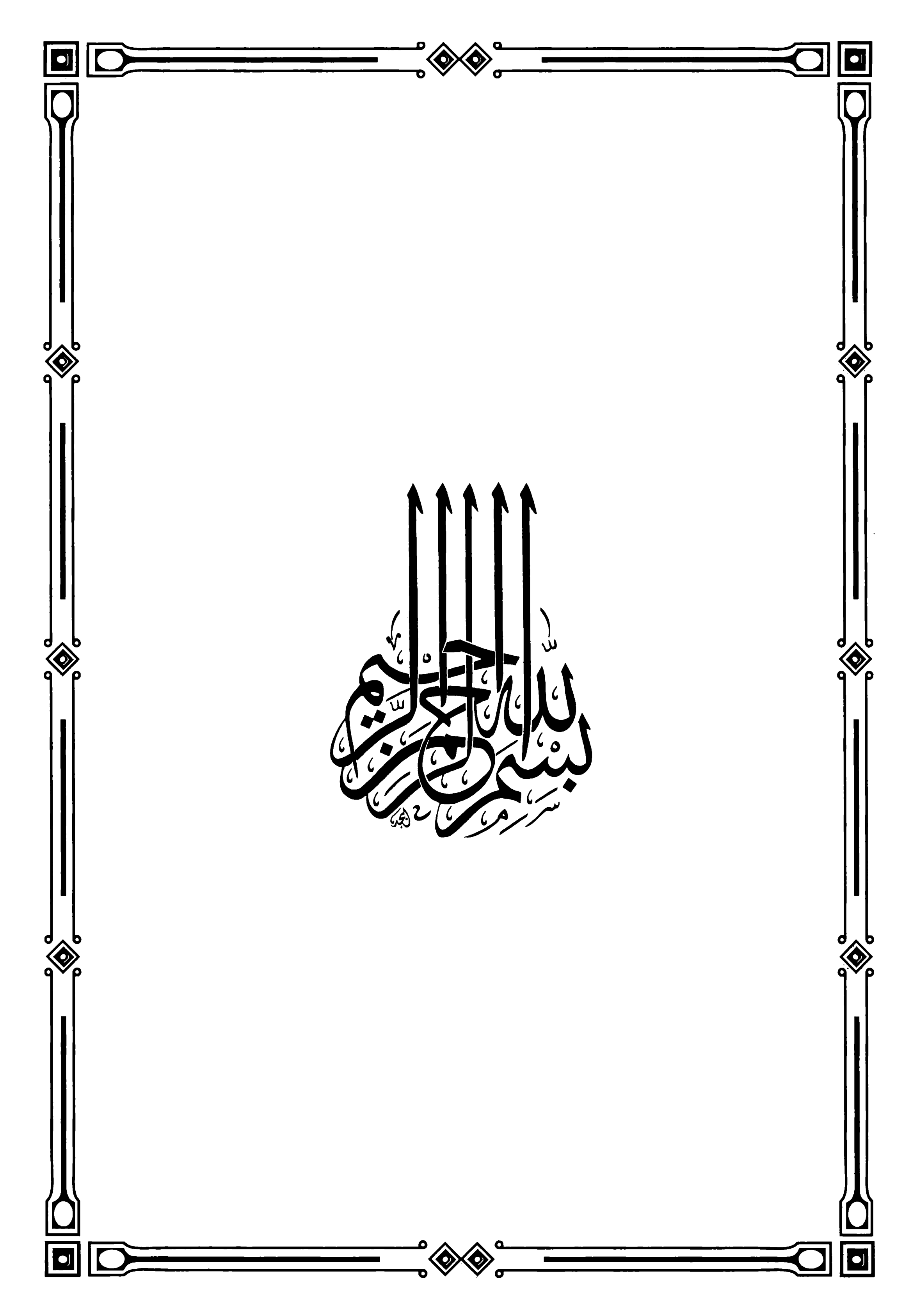
إعداد

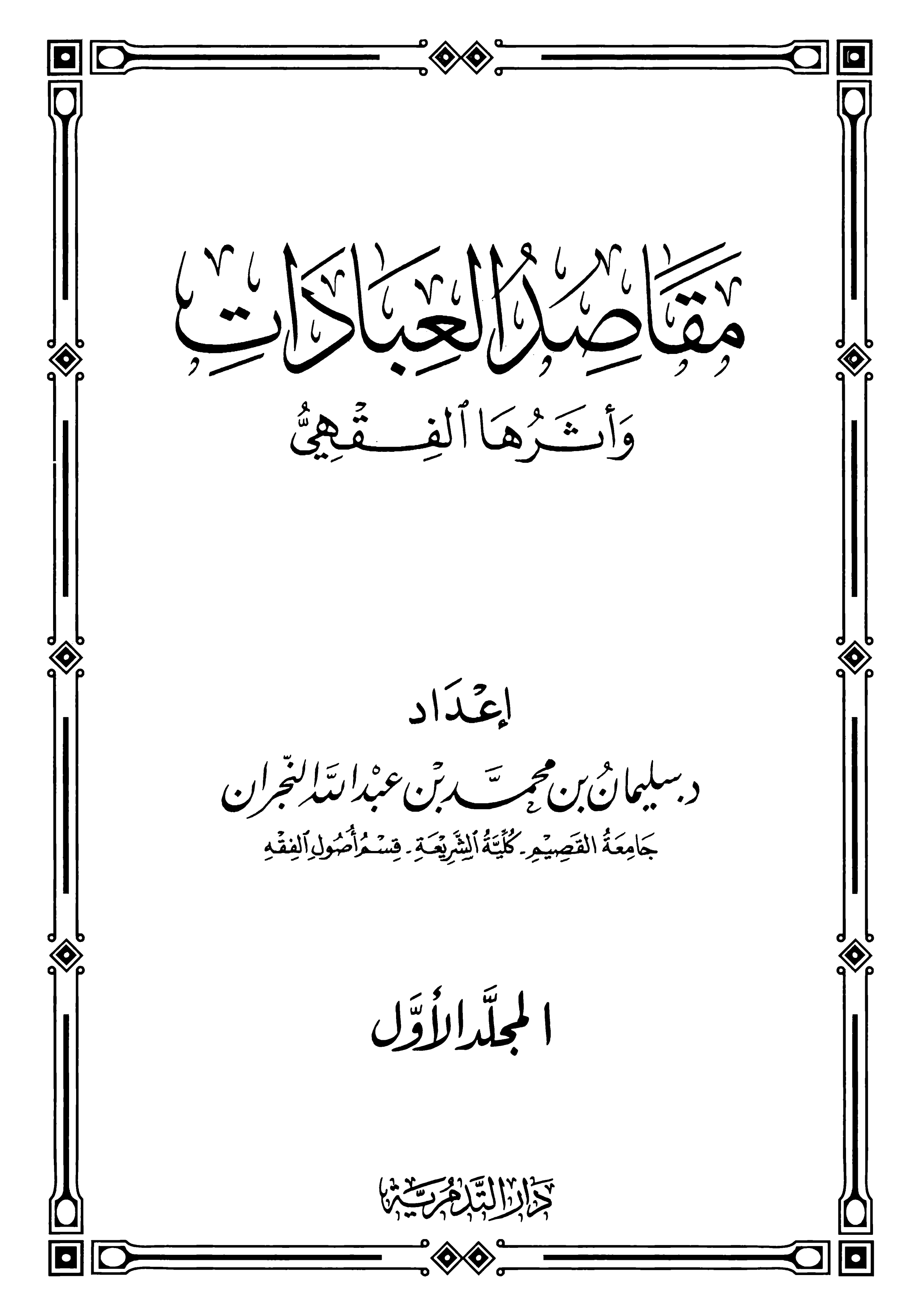
د. سليمان بن محمد بن عبد الله النجران
جامعة القصيم. كلية الشريعة. قسم أصول الفقه

المجلد الأول

دار التدمرية


مقاصد العبادات
وأثرها الفقهي
١


بسم الله الرحمن الرحيم



مقاصد العبادات

وأثرها الفقهي

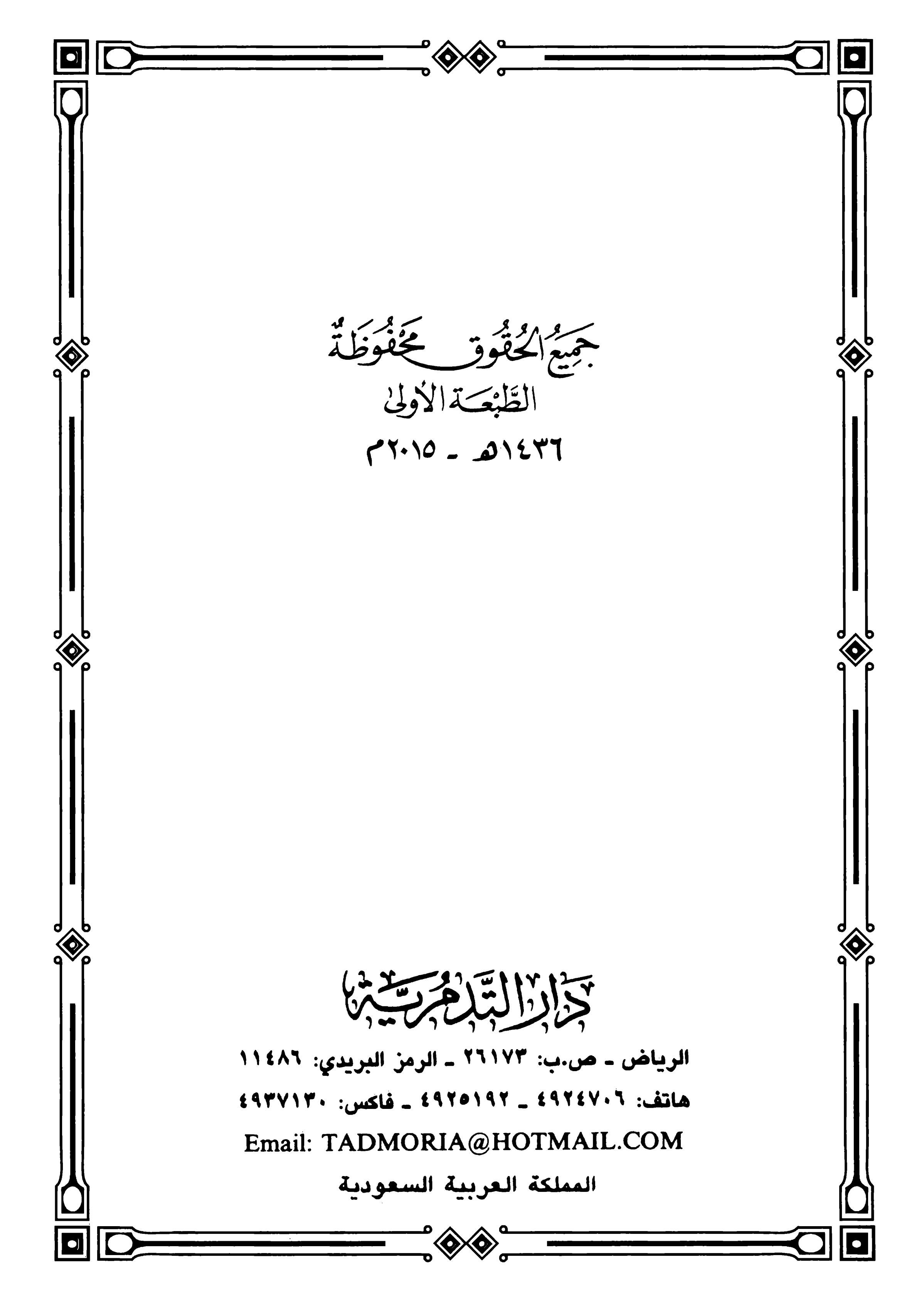
إعداد

د. سليمان بن محمد بن عبد الله النجران

جامعة القصيم - كلية الشريعة - قسم أصول الفقه

المجلد الأول

دار التدمرية



الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

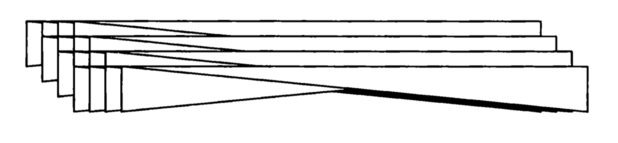
دار التدمرية

الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦

هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠

Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM

المملكة العربية السعودية



خطة البحث

تمهيد: تعريف مفردات عنوان البحث: «مقاصد العبادات، وأثرها الفقهي»

أولاً: تعريف «المقاصد».

ثانياً: تعريف «العبادات».

ثالثاً: تعريف «الخاصة».

رابعاً: تعريف «وأثرها».

خامساً: تعريف «الفقه».

سادساً: إعطاء مفهوم للعنوان «مقاصد العبادات، وأثرها الفقهي».

الباب الأول: العبادات والمقاصد.

الفصل الأول: أنواع المقاصد وأثرها في العبادات.

المبحث الأول: المقاصد الجزئية.

المطلب الأول: تعريف المقاصد الجزئية في العبادات.

المطلب الثاني: الأثر الفقهي للمقاصد الجزئية في العبادات.

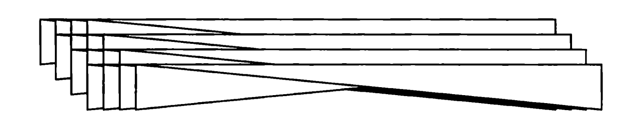
المبحث الثاني: المقاصد الخاصة.

المطلب الأول: تعريف المقاصد.

المطلب الثاني: الأثر الفقهي للمقاصد الخاصة في العبادات.

المبحث الثالث: المقاصد العامة.

المطلب الأول: تعريف المقاصد العامة.



المقدمة

الحمد لله الذي أبان مرادَهُ، وفهّم قصدَهُ، وأوضح نهجه، وعدد الدلائل والبراهين، ونوَّع الحجج والبيناتِ لعباده، فأضحت شريعتُه صراطاً مستقيماً، ديناً قيماً، لا عوج فيها ولا أمتاً: ظاهرةَ المعالم، واضحةَ المعاني، بيِّنةَ المصالح. والصلاة والسلام على الهادي البشير، والسراج المنير، والنور المبين، سيد الأولين والآخِرين، وعلى آله وصحبه ذوي القلوب السليمة، والفهوم القويمة. . . **وبعد:**

فإن الأحكام الشرعية ـ كما هو معروف ومقرر ـ جاءت لمقاصدَ تحققُها وترعاها[1]؛ فإذا قام عملُ المكلف وفق قصدِ الشارع الصحيح؛ حقق أعلى أوصافِ المصالح، وأسمى رُتبَها، وحاز رضا المولى ﷻ، وحصّل الفلاحَ في الأولى والأخرى، وحقق قولَ المولى ـ ﷻ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقولَه: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ﴾ [البينة: ٨].

إذ لا يطلبُ أحدٌ قصد أحدٍ ومرادَه، ويحرصُ عليه، ويتتبعه في جزئياته وكلياته، وأصولهِ وفروعه، وباطنه وظاهره، ومنطوقه ومفهومه، وخاصه وعامه، ومطلقه ومقيده؛ إلا لمحبته له، وإجلالهِ وتعظيمهِ إياه؛ فإذا أصاب المقصودَ حصل الرضا عن القاصد؛ وقامت المصالحُ الشرعيةُ والعللُ المرعيةُ من أصل التكليف. وإذا باين وخالف القاصدُ المقصودَ إما عن ضلالٍ وهوى، أو عن خطأٍ في الاستعداد والحيازة؛ فاتت مصالحُ التكليفِ ومعانيهِ؛ فإنه لا يتطابقُ قصدٌ مع مقصودٍ حتى يجمع القاصد أصلين: سلامةَ قلبٍ، وقوةَ إدراكٍ، متى

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٣/ ٢٥٠)، منتهى الوصول والأمل (ص١٨٤)، الموافقات (١/ ٣٦)، البحر المحيط (٧/ ١٥٧).

فاتا أو أحدُهما كلّاً أو جزءاً؛ فاتت مصالحُ التكليف وضاعت أصلاً أو كمالاً.

وتأسيساً لهذين الأصلين في النفوس، وبناء لهما في العقول؛ كان نهج الكتاب المبين إجمالاً وتفصيلاً، وتكراراً وتقريراً، وترغيباً وترهيباً، وضرباً للأمثال، وقصاً للقصص؛ استنقاذاً للناس أن يخطئوا الأمر أو بعضه، أو يقعوا في النهي أو بعضه؛ فيحق عليهم الخزي والهوان في دنياهم وأخراهم كما قال تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٠﴾﴾ [يس: ٧٠].

فمضى علماء الملة، وفقهاء الأمة على هذا النهج منذ نزول البرهان والنور المبين، وبعثة السراج الهادي المنير بحثاً وتنقيباً، وتقعيداً وتأصيلاً، وتفريعاً وتخريجاً؛ لتحقيق قصد الشارع ومراده من تشريعه للأحكام كيلا يخطئوا طلبه، أو يميلوا عن مراده، أو يضعفوا في إصابة مبتغاه؛ فكان صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام أشد الناس فهماً، وأعمقهم فقهاً، وأقواهم دركاً لمراده ﷺ؛ فنالوا أعلى المصالح، وحازوا أجلّ الأوصاف بقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ﴾ [الفتح: ٢٩].

وصفهم من عايشهم وأخذ منهم وشابههم الحسن البصري (ت١١٠هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «ظهرت منهم علامات الخير في السيماء، والسمت، والهدى والصدق، وممشاهم بالتواضع، ومنطقهم بالعمل، ومطعمهم ومشربهم بالطيب من الرزق، وخضوعهم بالطاعة لربهم تعالى، واستقادتهم للحق بما أحبّوا وكرهوا، وإعطاؤهم الحق من أنفسهم، ظمئت هواجرهم، ونحلت أجسامهم، استَخفّوا بسخط المخلوقين في رضا الخالق، لم يفرِطوا في غضب، ولم يحيفوا في جور، ولم يجاوزوا حكم الله تعالى في القرآن، شغلوا الألسن بالذكر، بذلوا دماءهم حين استنصرهم، وبذلوا أموالهم حين استقرضهم، ولم يمنعهم خوفهم في المخلوقين، حسنت أخلاقهم، وهانت مؤونتهم، كفاهم اليسير من دنياهم إلى آخرتهم»[1].

---

(١) حديث أبي الفضل الزهري (ص٥٨٠)، حلية الأولياء (٢/ ١٥٠).

ثم جاهدت الأمة وصبرت وصابرت من بعدهم: أفراداً وجماعات، علماء وعامة، أهل اجتهاد وتقليد؛ لإصابة قصده؛ فمن اجتهد فطلباً لإصابة قصده ووصولاً لمبتغاه، ومن قلد فخوفاً من تقلد قول يخرج به عن قصده، ومن التزم ظاهر نص، أو تعداه لمعناه فطلباً لمقصده، ومن تحرى وصفاً، أو ألغاه فطلباً لمقصده، ومن أعمل مصلحة أو تركها فطلباً لمقصده؛ فرفع الله ذكرهم، وخلد علمهم؛ فجازاهم بما صبروا وأحسنوا؛ أنهم هم الخالدون ذكراً وأثراً؛ فكل من أدام الله رسمه، وأبقى أثره، وأقام ذكره، ورفع قدره من أئمة هذه الأمة، هم من عمل ودقق واجتهد في تحقيق مراده. وكل مذهب كتب له البقاء والدوام والاستمرار فلأصوله الموصلة لمقصود الشارع، وكل مذهب ضعف وتلاشى وانقرض، أو كاد، فلضعف أصوله في تحقيق مقاصد الشارع.

فكل أصول علوم الشريعة وقواعدها قامت ضبطاً لفهم قصد الشارع ومراده من التكاليف:

- فلم تؤصل أصول الفقه إلا ليفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسُّنَّة كما قال ابن تيمية رحمه الله[1].

- ولم يجود التجويد إلا لضبط طرق التلاوة التي تساعد، وتعين على تأثر القلوب والأسماع؛ فيفهم معنى الكتاب العزيز عند تلاوته؛ فيصل للقلوب، وتنتفع به العقول، ويحقق مقصد إنزاله ومطلب تلاوته وقراءته.

- ولم تفصل الأحكام وتدون كتب الفقه، وتفرع الفروع الكثيرة، وتضبط بقواعد جامعة؛ إلا لبيان مراد الشارع بتنزيل درجة الحكم للمكلفين، بحسب طلب الشارع؛ كي لا يتعدى المكلف أو يقصر في غاية الشارع في حكم من الأحكام؛ فيعطيه أعلى من درجته أو أقل.

- ولم تسود القراطيس، ويخط المداد، وتنشر الكتب، ويجري القلم في علم التفسير، والغريب، وشروح الأحاديث، إلا لكشف مراد الشارع من كل لفظة وإيضاح مقصده من كل كلمة مفردة أو في سياقها.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٩٧).

فتأسست كل علوم الشريعة تحقيقاً وقياماً بهذا الأصل العظيم، الذي عليه قوام الدين كله؛ تتسع هذه العلوم في جهة، وتضيق في أخرى أصالة أو تبعاً، بحسب الحاجة التي تكشف وتبيِّن المراد؛ فبضبطها ضبطت الشريعة وحفظت، وقد قيل: الحق يحتاج إلى رجلين: رجل يفهمه، ورجل ينطق به؛ فكان تأسيس طرق الفهم وأساليبه وتأصيلها متمماً لأصل حفظ النص، بل مساو له، وقد يفوقه أحياناً.

فاستحقت هذه الأمة أن تكون أمينة على الوحي، وشاهدة على غيرها من الأمم بأمانة علمائها وأئمتها على حفظ النصوص لفظاً ومعنى، منذ نزولها إلى قيام الساعة؛ فلم يزل العلماء في جهاد دائم، وعمل دائب، دون فتور أو انقطاع؛ جمعاً بين الحفظين: النص والمعنى. قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «ولم يزل الله ينشئ في هذا الدين من الفقهاء من يظهر ما أخفاه القاصرون، كما ينشئ من علماء الحديث من يهتك ما أشاعه الواضعون، حفظاً لهذا الدين، ودفعاً للشبهات عنه، فلا يزال الفقيه والمحدث يظهران عوار كل ملبس بوضع حديث، أو بإظهار دعوى تزهد وتَنْميس[1]، فلا يؤثر ما ادعياه؛ إلا عند جاهل بعيد من العلم والعمل»[2].

وكلا نوعي الحفظ؛ انقطع عنهما أهل الكتابين من قبلنا، الذين أوتوا الكتاب فترة زمن، فلم يقوموا به؛ إذ حادوا ومادوا عن مقصده ومراده، وتنكبوا جادة الهدى والصواب عن علم وقصد ـ والعياذ بالله ـ فضاقت به صدورهم، وقصرت عن مصالحه نفوسهم؛ فحرفوه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون، يلوون ألسنتهم بالكتاب ليُحسَب من الكتاب، وما هو من الكتاب، ويقولون هو من عند الله، وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون، حرفوه عن مواضعه، ومن بعد مواضعه، آمنوا ببعض ما وافق

---

(١) **التنميس**: التلبيس. انظر: تهذيب اللغة (١٣/ ١٧)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ١١٩)، لسان العرب (٦/ ٢٤٤).

(٢) صيد الخاطر (ص٤٢٢).

أهواءهم، وكفروا ببعض ما خالفها، يأمرون غيرهم ببرِّه؛ ناسين أنفسهم؛ فأضاعوا نصوصه لفظاً، وأمالوا معانيه عن مقاصده عمداً؛ فجمعوا بين شرّي أنواع التحريف: اللفظ والمعنى؛ فانحطت منزلتهم، ونزل قدرهم، حتى شابهوا الكلب الذي لمّا يزل يلهث إن حصّل مراده أو لم يُحصله؛ لحرصهم وهلعهم على الدنيا، والحمار الذي ينوء بأشرف الأسفار والكتب، لا تنفعه ولا ينتفع بها، ذلك مثل القوم الذين أعرضوا عن آيات ربهم، مع علم بمقاصدها ودلالاتها؛ فبئس الشبه والشبيه؛ فهذا جزاء من عطل نصّاً عمداً وإصراراً؛ لعظم المصالح الفائتة، والمفاسد النازلة. ويقاربهم علماء السوء من أرباب الملل الفاسدة الذين بدلوا معاني النصوص؛ فتبعهم عوامهم على هذا التبديل، وألفوه حتى أصبح هذا الفهم أصلاً لا يحيدون عنه.

يقابلهم: من صح فهمه، وشرح الله صدره لملته، من علماء الأمة؛ حتى كادت منزلتهم تقارب منزلة الأنبياء لحسن قصدهم، وسلامة نهجهم؛ لاجتهادهم في إصابة مراده، وكشف مبتغاه ﷻ فهم أمناء الله على شرعه، يبلغونه لعباده قولاً وعملاً، لولاهم لتعطل فهم النصوص، وانغلقت معانيها، بل ربما حُملت على نقيض معناها، وخولف مقتضاها وضاعت مقاصدها؛ فحرفت الشريعة وبدلت الملة بسوء الفهم؛ إذ لا معنى لنص لم يفهم مراد قائله منه ولا قيمة لقول يُخالَف مقتضاه ومعناه، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «فطوبى لمن فهم خطابه، وتبع كتابه، وقبل نصائحه، فمن أفضل منائحه: تفهم كتابه، وتعقل خطابه، ليتقرب بذلك إليه شكراً على ما أولاه من إبلائه ومنحه وإعطائه، وشكره هو طاعته واجتناب معصيته، ومن جملة شكره الثناء عليه والانقطاع إليه»(١).

أهميةُ الدراسة:

وتتبعاً لتحصيلِ هذا الأصلِ الكبيرِ في الشريعةِ جاءت هذه الدراسةُ المفصلةُ مناطُها: المقاصدُ الخاصةُ بالعباداتِ؛ لتكمل حلقةَ الدراساتِ

---

(١) قواعد الأحكام (١/١٦٦).

المتخصصةِ في مقاصد الشارع في أنحاءِ الشريعةِ كلِّها؛ فنالت أهميتُها من جهتين:

الأولى: كونُها في المقاصدِ الخاصةِ، التي هي متوسطةٌ بين المقاصدِ الجزئيةِ والمقاصدِ العامةِ، فهي ثنائية الجهةِ لأنها أصلٌ وفرع، أو مقصدٌ ووسيلة، في آن واحد؛ فمنها تُبنى المقاصدُ العامةُ، وهي مبنية من المقاصدِ الجزئيةِ؛ فمصالحُها في غالبها مصالحُ أجناس، لا مصالحُ أفرادٍ ولا أنواعٍ؛ فضبطُها مفهمٌ لمعاني التكاليف، وهي التي عنى إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) بقوله: «والتعويلُ في فهم معاني التكليفِ على المقاصد»[1].

ولا أعني هنا أن المقاصد المذكورة بهذه الدراسة مختصة بالعبادات وحدها دون غيرها من جهات الشريعة الأخرى، لكن وجه الخصوصية في شيئين:

الأول: أن مقصد التعظيم للمولى ﷻ تحديداً هو أصل مقاصد العبادات كلها. أما بقية جهات الشريعة الأخرى فالتعظيم ليس بأصل فيها، فكل تعظيم جاء في الشريعة فهو تابع لهذا الأصل؛ لذا انتفى طلب النية فيها، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في انتفاء طلب النية في النكاح مقارنة بالعبادات: «أنه لو كان طلب الحظ في ذلك قادحاً في التماسه وطلبه؛ لاستوى مع العبادات؛ كالصيام، والصلاة، وغيرهما، في اشتراط النية والقصد إلى الامتثال، وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية... بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً»[2]. وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «فيلزم أن العبادات كلها يشترط فيها القصد؛ لأنها إنما شرعت لتعظيم الله تعالى»[3].

وكل المقاصد التي أوردتها جاءت خادمة لهذا المقصد ومعينة ومقوية عليه؛ فكان التعظيم مؤثراً في كل مقصد من هذه المقاصد، وهي خادمة مقوية له تحصيلاً لأصل مقاصد العبادات الذي هو تعظيم المولى ﷻ؛ فالترابط أصل بين هذه المقاصد وبين مقصد التعظيم؛ فجاء اختصاصها بالعبادات من هذه الجهة.

---

(١) نهاية المطلب (١٧/ ٣٦٠).

(٢) الموافقات (٢/ ٢٢٢).

(٣) الفروق (٢/ ٣٤).

الثاني: ويتأسس على ما سبق: أن الدراسة انصبت على ما تختص به العبادات من هذه المقاصد؛ فمقصد التعظيم، أو العدل والإحسان، أو الشعار والجمال، أو الإطلاق والتقييد... إلخ؛ لها جهات تختص بالعبادات، وجهات تختص بجهات الشريعة الأخرى؛ فتناولت هذه الدراسة ما تختص بها العبادات تحديداً، دون غيرها، التي مناطها أعمال المكلفين المختصة بالخالق ﷻ؛ فالتعظيم، أو العدل والإحسان، أو التقييد والإطلاق، أو الشعار والجمال في العبادات؛ مباين ومخالف لما هو موجود في غيرها التي مناطها حقوق الخلق؛ حتى لو تشابهت الأسماء، إلا أن المعاني المؤثرة والأوصاف المناسبة؛ مختلفة متباينة.

الثانية: كونها في مقاصدِ العباداتِ تحديداً؛ إذ لم تنلْ مقاصدُ العباداتِ من علماءَ وباحثي المقاصد ما تستحقُّه من الاهتمامِ والعنايةِ الكاملةِ؛ اعتماداً على الأصل المقرر: الأصلُ في العباداتِ التوقيفُ. مع أن دراسة مقاصدِ العباداتِ داعمةٌ ورافدةٌ ومقويةٌ لهذا الأصل، غير مضعفةٍ، ولا موهنةٍ له؛ إذ نصوص الوحيين طافحةٌ في تأسيسِ مقاصدِ العباداتِ جزءً وكلّاً. وسيظهرُ ـ إن شاء الله ـ هذا في ثنايا البحث.

حدود الدراسة:

سيقتصر البحث بمشيئة الله ﷻ على دراسة مقاصد العبادات وبيان أثرها الفقهي.

والعبادات التي ستتناولها الدراسة هي: الصلاة والزكاة والصيام والحج والأذكار.

أهداف البحث:

١ ـ بيان العلاقة بين العبادات والمقاصد بوجه عام.

٢ ـ دراسة مقاصد العبادات ووجه اختصاصها بها.

٣ ـ بيان أثر هذه المقاصد الفقهية.

مشكلة البحث وأسئلته:

لم تلق مقاصد العبادات الخاصة عناية الباحثين والدارسين فجاءت هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية:

١ ـ هل هناك علاقة بين العبادات والمقاصد؟

٢ ـ هل للعبادات مقاصد خاصة بها؟.

٣ ـ هل يوجد أثر فقهي لهذه المقاصد؟.

مسار الدراسة:

سارت هذه الدراسةُ ـ بعون الله وتوفيقهِ ـ مفصلةً وموزعةً على: مقدمةٍ، وتمهيدٍ، وبابينِ، وخاتمةٍ.

البابُ الأولِ: مؤلفٌ من فصولٍ أربعةٍ. وتآلفَ البابُ الثاني: في سبعةِ فصول.

حاولت في التمهيد إيضاحَ مفرداتِ عنوانِ البحث: «مقاصدُ العبادات، وأثرُها الفقهي» في أصليْها اللغوي والاصطلاحي، مختاراً من التعاريف التي أوردتُها أقواها دلالةً على المعنى المراد.

أما الباب الأول: فجاء في العلاقة بين العبادات والمقاصد، وقد حاولت إيضاحَه من خلال أثر أنواعِ المقاصدِ الثلاثةِ: الجزئيةِ، والخاصةِ، والعامةِ في العبادات تأصيلاً وتفريعاً؛ إذ خرّجْتُ على كل نوع من هذه المقاصدِ فروعاً فقهيةً تُظهِر أثرَها. وهذا في الفصل الأول.

ثم بينتُ العلاقةَ بين التعليل والعباداتِ لقوةِ أثر التعليلِ في المقاصد، من خلالِ مفهومِ الأحكامِ التعبديةِ ومفهومِ الأحكام المعللةِ، وأبرزِ الفروقِ بينهما، وأبرزِ مقاصدِ الشارعِ من إيجادِ كلِ نوعٍ في الأحكامِ؛ لتظهرَ قوةُ التكاملِ بين هذين الأصلين في تماسكِ وقوةِ أحكامِ الشارعِ. وهذا ما حاولت إظهارَه في الفصلِ الثاني.

ومتى قام التعليلُ الصحيحُ لعددٍ من العلل المعتبرة للشارع في معنى متقارب كان مؤشراً وتوجيهاً إلى أحدِ مقاصدِ الشارع؛ إذ لا يمكن بناءُ مقصدٍ

من مقاصدِ الشارعِ إلا من خلال مسالكَ ومعابرَ يَعبُر منها الناظرُ ليقررَ إرادةَ الشارعِ لهذا الأصل، بتحريرِ المقصدِ الصحيحِ وتنقيحِه من غيره، وتركِ المقاصدِ الملغاةِ غير المعتبرةِ للشارع، وهذا أصلُ دراسة المقاصدِ كلِّها وعليه مدارُها، وهو أصعبُ الأشياءِ وأخطرُها وأوعرُها؛ لخطورةِ تقريرِ المقاصدِ. وقد استغرَقت دراستُه فصلاً كاملاً مطولاً، هو الفصلُ الثالثُ متآلفاً في مباحث ثلاثةٍ تركزت على أصلِ الشريعةِ: النصِّ والإجماعِ، وعلى أصلِ نزولِ الشريعةِ: المصالحِ والمفاسدِ، وعلى أقوى ما يدلُّ على هذه المصالح وهي: الأسماءُ الشرعيّةِ.

ولا قيمةَ لمعرفةِ مقصدِ الشارعِ إن لم يظهرْ أثرُ ذلك على المكلف؛ فجاءَ الفصلُ الرابعُ محققاً لهذا الغرضِ؛ فإذا قام المقصدُ الصحيحُ للعبادةِ وأدركَ ذلك المكلفُ؛ استطاعَ التفريقَ بين نوعي الحكم: التعبدي والمعللِ ليُعطي كلَ حكم نوعَ العملِ المناسبِ له لتحصلَ مصالحُ الأحكام. كما أن المكلفَ بإدراكه للمقاصدِ يستطيعُ ترتيبَ العباداتِ قوةً وضعفاً بناء على مقاصدِها: فيفرقُ بين الوسائل والمقاصد، ويفرقُ بين الأصول والفروع، ويدركُ وجهَ الجمعِ والفرقَ بين العبادات بناءً على مقاصدِها؛ ليفهمَ ويستفيدَ متى تقومُ عبادةٌ مقامَ غيرِها ومتى لا تقومُ؛ بناءً على اتحادِ أو افتراقِ مقصديْهما.

ولئن غلب على البابِ الأولِ جانبَ التأصيلِ والتقعيدِ والإجمالِ؛ فإن البابَ الثاني من البحث، جاء مُفصِّلاً لمقاصدِ العباداتِ، مبيناً لأنواعِها، موضحاً لأثرِ كلِّ مقصدٍ في العمل والفقه؛ فكان بناءُ هذه المقاصدِ متكاملاً ليشملَ العباداتِ كلِّها؛ يُكملُ كلُّ مقصدٍ الآخر.

فابتدأ البحثُ في الفصل الأول من هذا الباب بأصلِ المقاصدِ كلِّها الذي عليه دورانُ بقيتِها، وهو التعظيمُ له ﷻ باطناً وظاهراً؛ فكلُّ المقاصدِ جاءت محققةً لهذا الأصلِ بانيةً له؛ فأوضحتُ مقصدَ التعظيمِ من جهةِ الباطنِ بأنواعهِ ومقاصدهِ وأثرِه الفقهي، ثم بينتُ هذا الأصل من جهةِ الظاهرِ بأنواعهِ ومقاصدهِ وأثرِه الفقهي.

ولا يمكنُ أن يقومَ المكلفُ بالتعظيم له ﷻ ويستمرَّ ويدومُ عليه لولا ميزانٌ، وإتقانٌ؛ الميزانُ: العدلُ، والإتقانُ: الإحسانُ؛ فهما أصلان ينتظمُ بهما العملُ ويدومُ؛ لقوة تعلقهما بالتكليفِ والمكلفِ والجزاءِ؛ فخصصتُ الفصلَ الثاني لمقصدي: العدل والإحسان.

ومن جهةٍ أخرى: فإن المكلفَ تارة يملُّ من كثرة القيودِ، وتارةً تضيع مصالحه من قلة القيودِ، فلو قامت كلُّ العباداتِ على تقييداتٍ قويةٍ لنافرت طبيعةَ المكلفِ وملَّها وسئِمَ منها. ولو قامت كلُّ العبادات على إطلاقاتٍ تامّةٍ لفَقدت مصالحَها؛ فجاءت العباداتُ في موازنةٍ تامةٍ محققةٍ لمصلحةِ المكلفِ من العباداتِ؛ فكانت القيودُ في العباداتِ مقيمةً لمصالح العبادات. وكان تخفيفُ تلك القيود مُسهلاً وميسراً على المكلف التكاليف ومكثراً لها. وهذا الذي دارَ عليه الفصلُ الثالثُ: التقييدُ والإطلاقُ في العباداتِ، مبيناً أنواعَ تلك القيودِ، ومقاصدَها الشرعيةِ، وآثارَها الفقهية.

ولا يمكنُ إقامةَ أي عبادةٍ إلا بوسائلَ تقيمُها في أصلِها ابتداءً، ثم تحافظُ على بقائِها واستمرارِها دون انقطاعٍ، وهذه الوسائلُ قد تكونُ متصلةً بالعبادة مباشرةً، وقد تكون منفصلةٌ عنها. والشارع في هذه الوسائلِ ناظرٌ إلى المصالح دون أعيانِ المكلفين فعمم أحكامَ وسائلَ العباداتِ؛ ليختارَ كل فرد في الأمة الوسيلةَ التي تناسبُه ليحقق مصالحَها، وهو ما يسمى الأمرُ الكفائي. وفي مقابل هذا: فإن الشارعَ عيَّن أصولَ الفرائضِ المقصودةِ في ذمم المكلفين وطلبَها من كل مكلفٍ بذاتِه، لا يقومُ أحدٌ عن أحدٍ، ولا تقومُ فريضةٌ مكان أخرى؛ لأنها أصلُ الشريعة؛ فباجتماع الأمرين الشرعيين: العيني والكفائي تقومُ العباداتُ؛ إذ لا قيمة للكفائي إلا بالعيني، ولا يقوم العينيُّ إلا بالكفائي. وقد تم استيضاحُ مقاصدِ نوعي الأمرِ، وقوةُ كلِ نوعٍ، وآثارهما الفقهيةُ في الفصلِ الرابعِ: التعيين والتعميم.

ولكي يُحصِّلَ المكلفُ مصالحَ أصلِ أي عبادةٍ، يجبُ أن يديمها عند قيامِ سببِها، فمتى قام سببُ عبادةٍ وخلا عن التعبدِ أضاعَ المكلفُ أصلِ مصالحِ

تلك العبادةِ، ولكن لا يُحصّلُ المكلفُ كمالَ مصالحِ تلك العبادةِ حتى يكثرُ منها؛ فالإكثارُ يعتمدُ ذاتَ العبادةِ، والدوامُ يعتمدُ سببَها؛ فجاء الفصلُ الخامسُ موضحاً مقصدي: الدوام والإكثار.

وبتنوعِ الخلقِ وحاجاتِهم في العاجلِ والآجلِ، وتنوعِ وتعددِ المصالحِ في كلِ زمانٍ ومكانٍ وحالٍ؛ جاء التنوعُ في العباداتِ ملبياً هذه الأغراضَ مقيماً لها. فكل نوعٍ من العبادات يحصلُ مصالحَ لا يشاركهُ فيها النوعُ الآخر؛ فكثرةُ تنوعِ العباداتِ في مقابلِ تنوعِ المصالحِ التي تجلبُها، هذا في جهةِ تعددِ وتنوعِ العبادات.

أما في جهةِ تحصيلِ مصالحِ العبادةِ الواحدةِ فجاء فيها التكرارُ تحصيلاً لمصالحها؛ إذ لا يُحصّلُ المكلفُ مصالَحه من العبادةِ الواحدةِ بمرةٍ واحدةٍ لكثرةِ ما يحجبُه عنها؛ فكان التكرارُ محققاً لهذا الغرضِ؛ فالتنوعُ مع التكرارِ يضمنُ لأهلِ التكليفِ تحصيلَ مصالحِ العباداتِ كمّاً وكيفاً فجاء الفصلُ السادسُ موضحاً لمقصدي: التنوعِ والتكرارِ مبيّناً لنوعيهما في العبادات.

ولبقاءِ التعظيمِ ظاهراً غير مختفٍ، وإقبالِ الناسِ والتفافهم حولَ معنىً من المعاني الدالة على تعظيم المولى ﷻ؛ قصدَ الشارعُ أن تكون العباداتُ شعاراً دائماً ظاهراً غير مختفٍ ولا منقطعٍ، وكلُّ شعارٍ لا يتقررُ ويقامُ إلا بكونه على أجملِ الأوصافِ وأحسنِها؛ فكان جمال العباداتِ في شعارِها: فكلُ شعارٍ جمالٌ، وأعظم ما يوجدُ الجمالَ في الشعار، وهذا ما تم مناقشتُه مع آثارهِ الفقهيةِ في الفصل السابعِ الذي جاء للشعارِ والجمالِ.

ثم أنهيتُ هذا البحثَ بأهمِ ما توصلت إليه من نتائجَ في مقاصد العباداتِ منبِّهاً إلى ما يحتاجُ إلى زيادةٍ وتوسعٍ ودراسةٍ فيها ليكملَ الباحثون عقدَها ويجمعوا متفرقَها، ويلمّوا شتاتَها، التي ربما وضعتُ بعضَ مفاتيحها، غير أن مصالحَها لا تتناهى ولا تنقضي أبداً لأن مناطَها صلاحُ قلوبِ الخلقِ بأشرفِ وأجلِّ الوظائفِ على الإطلاقِ: توحيدِ الخالقِ ﷻ.

ثناءٌ ووفاء:

ثم إني في ختام هذه المقدمة وبعد حمد الله وشكره أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، حمداً كبيراً، على إتمامِ هذه الدراسةِ، وإكمالِ هذا البحث، الذي أسألُه أن يكون لي ذخراً عنده في العاجل والآجل؛ أتقدمُ بشكر من أوجب اللهُ علي شكرَهما بعدَه، وهما والداي ـ رحم الله الميتَ وأمدَّ في عمرِ الحيِّ منهما ـ لأنهما سببُ كُلِّ خيرٍ اكتسبتُه أبداً، تزكيةً وعلماً.

ولأولادي، وأخي وأخواتي، كل شكرٍ وتقدير، على تحملهم انقطاعي عنهم الأزمنة الكثيرة، والأوقات المديدة، ولم يملوا أو يضجروا، مع ما قدموا وساعدوا وهيؤوا لي كل سبل المساعدة والتشجيع، للبحث والدراسة. ولزوجتي شكر خاص، وثناء وتقدير وافر، لموالاة جهدها وتعدد وتنوع مساعدتها ومساندتها لي، كل أوقات دراستي وبحثي.

كما أُزجي عظيم شكري وتقديري وامتناني للشيخِ الفاضلِ الأستاذِ الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني الذي رافقَ هذا البحث منذ بداية تسجيلهِ حتى قام واكتملَ، ثم لم أزلْ أتلقى منه كلَّ نصحٍ وتوجيهٍ وإعانةٍ، مذللا كلَّ الصعوباتِ العلميةِ والفنيةِ التي قابلتني، مع سعةِ صدرٍ وكرمِ خلقٍ؛ أسألُ اللهَ أن يجزيَه خيرَ الجزاءِ ويوفِّقه في دنياه وأخراه.

ولجامعتِنا العريقةِ محضنَ العلومِ والمعارفِ: جامعةِ الملكِ سعودٍ، ممثلةً بالقسمِ المتميزِ الطموحِ المتجددِ: قسمِ الثقافةِ الإسلاميةِ، مقاما بأعضاءِ هيأةِ التدريسِ الكرام، كلَّ شكرٍ ومحبةٍ ووفاءٍ، لما أفاضوا به علي من علمِهم وجهدِهم الكبير، أثناءَ دراستي فيه، لم يبخلْ أو يكتمْ أحدٌ منهم عليَّ علماً أو جهداً يملكه، ربِّ اغفر لهم، وارحمهم، وزدْهم توفيقاً، وسداداً، وصواباً.

ربِّ اعف عن خطئي، واغفر ذنبي: دقه وجله، أوله وآخره، علانيته وسره. واسترني، ولا تنشر عيبي في الدنيا والأخرى، ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين، ولا أقل من ذلك، وأصلح لي شأني كله، أنا ووالديَّ، وولدي، وزوجي، ومشايخي، وإخواني، وأخواتي، وأصدقائي، وزملائي، وصلّى الله وسلَّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

د.سليمان بن محمد النجران

جامعة القصيم ـ كلية الشريعة ـ قسم أصول الفقه

Smn8899@gmail.com

٠٥٥٥٥٢٨٨٢٩

تمهيد

تعريف مفردات عنوان البحث:
«مقاصد العبادات، وأثرها الفقهي»

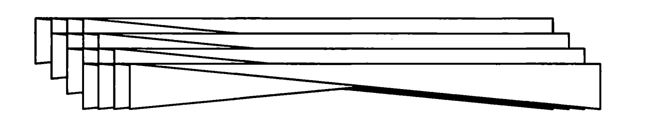
أولاً: تعريف «المقاصد».

ثانياً: تعريف «العبادات».

ثالثاً: تعريف «الأثر».

رابعاً: تعريف «الفقه».

خامساً: إعطاء مفهوم للعنوان «مقاصد العبادات، وأثرها الفقهي».



أولاً: تعريف المقاصد

أ ـ تعريف المقاصد لغة:

المقاصد جمع مقصَد بفتح الصاد، مصدر ميمي، تقول إليه قصدي ومقصَدي، وقصدته قصداً ومقصَداً، وبكسر الصاد «مقصِد» اسم المكان؛ أي: الوجهة، أو المكان المقصود بعينه، وهو من الثلاثي قَصَدَ يَقْصِدُ قصداً، وبابه ضرب[1]، والأصل في القصد التوجه إلى الشيء وإتيانه، وكل معنى في «قصد» يرجع إلى هذا.

قال ابن جني[2] (ت٣٩٢هـ): «أَصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهودُ والنهوضُ نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أَو جَوْر، هذا أَصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، أَلا ترى أَنك تَقْصِد الجَوْرَ تارة كما تقصد العدل أُخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً»[3]؛ فهذا أصل «قصد».

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٩٥)، المحكم والمحيط الأعظم (٦/ ١٨٥)، لسان العرب (٣/ ٣٥٣)، المصباح المنير (ص٢٦٠)، المعجم الوسيط (٧٣٨)، مادة: «قصد».

(٢) عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد سنة (٣٩٢هـ). من تصانيفه رسالة في: «من نسب إلى أمه من الشعراء» و«شرح ديوان المتنبي» و«المبهج»، و«سر الصناعة»، و«الخصائص»، وغيرها، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٦)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٧)، الأعلام (٤/ ٢٠٤).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم (٦/ ١٨٧)، لسان العرب (٣/ ٣٥٥)، تاج العروس (٩/ ٣٦).

وقد ذكر أهل اللغة، بناء على هذا الأصل أن «قصد»؛ تأتي لمعان[1]:

الأول: إتيان الشيء؛ تقول: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه، بمعنىً، ومن هذا: أقصده السهم إذا أصابه فقُتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه، وأقصدت الرجل: إذا طعنته أو رميته بسهم فلم تُخْطِ مَقاتِلَه، فهو مُقْصَد.

وعلى هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]؛ أي: تقويم طريق الهدى وإيضاحه؛ ليقصد الوجه الذي يؤمه السالك، لا يعدل عنه[2].

الثاني: الأَمُّ والاعتماد، يقال: قَصَدَ الرجلُ الأمرَ يقصِده قَصْداً، إذا أمَّه، ومنه قولهم: وهو قصدك؛ أي: تجاهك. ومنه سمي العصا: قصيداً؛ لأنه يُقصد الإنسانُ بها، وهي تهديه وتؤمه.

الثالث: الكسر في أَيّ وجه كان، تقول: قَصَدْتُ العُود قَصْداً: كسَرْتُه، وقيل: هو الكسر بالنصف، وفي الحديث: «كانت المُداعَسَةُ بالرماح حتى تَقَصَّدَتْ»[3]؛ أي: تَكَسَّرَت، وصارت قِصَداً؛ أي: قِطَعاً. والقِصدة: القطعة من الشيء إذا تكسرت. والقَصيدةُ: مخة العظم، إذا خرجت، وانقَصَدَتْ؛ أي: انفصلت من موضعها، وخرجت.

الرابع: الاكتناز في الشيء، ومنه الناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحماً، ومنه سمي القصيد من الشعر بذلك لكماله، وتوالي الكلام فيه، وصحة وزنه. وقيل: سمي بذلك لأنه قُصد وأريد واعتُمد، وهذا على المعنى الأول لـ«قصد».

---

(١) انظر: العين (٥/ ٥٥)، معجم مقاييس اللغة (٥/ ٩٥)، جمهرة اللغة (٢/ ٦٥٦)، الصحاح (٢/ ٥٢٤)، مفردات ألفاظ القرآن (٦٧٢)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ٦٨)، لسان العرب (٣/ ٣٥٣).

(٢) انظر: الكشاف (٢/ ٥٥٧)، التسهيل لعلوم التنزيل (١/ ٤٢٣).

(٣) أورد هذا الحديث بهذا اللفظ ابن الأثير في النهاية (٤/ ٦٨)، وتبعه ابن منظور في لسان العرب، ولم أجده بهذا اللفظ، وإنما وجدت من حديث أبي لبابة عند الطبراني في الكبير رقم (٤٥١٣): «فإذا اقتربوا ـ أي الكفار ـ حتى تنالنا وإياهم الرماح؛ كانت المداعسة بالرماح حتى تقصف، فإذا تقصفت الرماح كان الجلاد بالسيوف»، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٣٢٧): «رواه الطبراني، ومحمد بن الحجاج قال أبو حاتم: مجهول».

ب ـ تعريف المقاصد اصطلاحاً:

المسألة الأولى: تعريف المقاصد بين المتقدمين والمتأخرين:

لم يُعن المتقدمون بتعريف مقاصد الشارع من الأحكام بصورة عامة؛ لعموميتها من جهة، ووضوحها وبيانها من جهة أخرى؛ فكل مكلف آمن وانقاد لحكم الله وشرعه، طوعاً واختياراً؛ فلِما يطلبه من درء مفسدة أو تحصيل مصلحة، عاجلاً وآجلاً، ولولا هذا الأصل الكبير لم ينقد الخلق للشرع.

فقد أجمع العلماء على أن مقصود الشارع من الشريعة على وجه العموم تحقيق هذا الأصل[1]، قال الآمدي[2] (ت٦٣١هـ): «لأن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد، أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول، أما الإجماع: فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود..»[3].

ـ وقال ابن الحاجب[4] (ت٦٤٦هـ): «الأحكام شرعت لمصالح العباد بدليل إجماع الأئمة..»[5].

ـ حتى نقل إجماع الأنبياء على ذلك[6].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٧/ ١٥٧)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٢١٤).

(٢) علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام، وتوفي في دمشق عام (٦٣١هـ)، من مصنفاته: «الإحكام في أصول الأحكام»، «المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين»، وغيرها، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣)، سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤)، الأعلام (٤/ ٣٣٢).

(٣) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٥٠).

(٤) عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا من صعيد مصر، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية عام (٦٤٦هـ)، من مصنفاته: «منتهى الوصول والأمل»، «الكافية، الشافية»، «مختصر الفقه»، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٨)، سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٢٦٦)، الأعلام (٤/ ٢١١).

(٥) منتهى الوصول والأمل (ص١٨٤).

(٦) انظر: الموافقات (١/ ٣٦)، البحر المحيط (٧/ ١٥٧).

ومما يوضح ذلك الآتي:

أ ـ أن العلماء كانوا يوردون المقاصد كأصل مقرر أكثر من كونه مصطلحاً يحتاج لإيضاح وبيان، ولي أن أورد بعض النقولات، عن علماء الأصول وكبارهم، كيف يوردون هذا الأصل، دون التوقف عنده، مع ما عرف عنهم من عناية كبيرة بالحدود، فلو كانوا ينظرون إلى أنه من المحدودات لحدّوه:

ـ قال البروي[1] (ت٥٦٧هـ): «وذلك لأن الأحكام في الواقع لا في الممكن مصالح العباد، وعللها الأوصاف التي يتوقع بالنظر إليها حصول مصالحها المقصودة بالشرعية»[2].

ـ وقال الآمدي (ت٦٣١هـ): «المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين»[3].

ـ وقال ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ): «والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة»[4].

ـ وقال السبكي (ت٧٧١هـ): «لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، وهي معروفة بالكتاب والسُّنَّة والإجماع؛ فكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً»[5].

ـ وقال ابن تيمية[6] (ت٧٢٨هـ): «إن الله لم يأمرنا إلا بما فيه صلاحنا،

---

(١) محمد بن محمد بن محمد بن سعد البروي الشافعي ولد في طوس، ومات في بغداد عام (٥٦٧هـ)، كان إليه المنتهى في معرفة الكلام والنظر، من مصنفاته: «التعليقة في الخلاف والجدل»، «المقترح في المصطلح». انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤/ ٢٢٥)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ١٨٢)، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٥٧٧).

(٢) المقترح في المصطلح (ص٣١١)، وانظر أيضاً: (ص٣٤٢).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٩٦).

(٤) منتهى الوصول والأمل (ص١٨٢).

(٥) الإبهاج (٣/ ١٨٤).

(٦) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، =

ولم ينهنا إلا عما فيه فسادنا، وأنه سبحانه ـ حرم علينا ـ الخبائث لما فيها من المضرة والفساد، وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا»[1].

ـ وقال الشاطبي[2] (ت٧٩٠): «إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية»[3]. وقال ابن النجار[4] (ت٩٧٢هـ): «فإن الأحكام إما لجلب المنافع، أو لدفع المضار، فيدخل فيها دفع الضروريات الخمس التي هي حفظ الدين، والنفس، والنسب، والمال، والعرض، وهذه القاعدة ترجع إلى تحصيل المقاصد وتقريرها»[5].

فكل العلماء ينطلقون عن هذا الأصل الكلي الكبير في إيضاح مقصد

= تقي الدين ابن تيمية: شيخ الاسلام، ولد في حران، ثم تحول إلى دمشق فنبغ واشتهر. ذهب إلى مصر وسجن فيها، ثم عاد إلى دمشق، مات معتقلاً بقلعة دمشق عام (٧٢٨هـ)، له مصنفات كثيرة بلغت نحو ثلثمائة مجلد منها: «منهاج السُّنَّة»، «الإيمان»، «اقتضاء الصراط المستقيم»، «الصارم المسلول» وغيرها. انظر ترجمته في: العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية لابن عبد الهادي، العبر في أخبار من غبر (١/ ٢٩٠)، الأعلام (١/ ١٤٤).

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/ ٢٨٢).

(٢) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، المالكي الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق محدث، فقيه أصولي، لغوي، مفسر، توفي عام (٧٩٠هـ)، من مصنفاته: «الموافقات»، «الاعتصام»، «شرح ألفية بن مالك»، «الفتاوى»، «الإفادات والإنشادات»، انظر ترجمته في: الأعلام (١/ ٧١)، معجم المؤلفين (١/ ١١٨)، مقدمة تحقيق: الإفادات والإنشادات، د. محمد أبو الأجفان.

(٣) الموافقات (٢/ ٣٥٠).

(٤) محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين أبو بكر، الشهير بابن النجار: فقيه حنبلي مصري ولد وتوفي في القاهرة عام (٩٧٢هـ)، أشهر مصنفاته في الفقه «منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات» وشرحه بـ«معونة أولي النهي شرح المنتهى»، وفي الأصول «الكوكب المنير أو مختصر التحرير»، وشرحه بـ«شرح الكوكب المنير، أو المختصر المبتكر شرح المختصر»، انظر ترجمته في: مختصر طبقات الحنابلة (ص٨٢)، الأعلام (٦/ ٦)، معجم المؤلفين (٦/ ٢٥٠).

(٥) شرح الكوكب (٤/ ٤٤٤).

الشارع من الأحكام، دون أن يدخلوا في تعريف محدد يضيق المفهوم أو يضعفه؛ فالمفاهيم الكبيرة الواضحة لا قيمة للحدود لها؛ إذ الأصل في الحدود أنها لبيان الغامض، لا الواضح الجلي؛ فإن بيان الواضحات نوع من العي، ليس فيه مدح ولا ثناء، كما قاله بعض العلماء[١].

قال الطوفي[٢] (ت٧١٦هـ): «اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية؛ تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب..»[٣].

ب ـ أن علماء الأصول عرَّفوا «الحكمة»، والحكمة هي المقصد عند الأصوليين، قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «لأن المقصود من شرع الأحكام الحِكَم»[٤]؛ فكان اتجاه علماء الأصول إلى تعريف «الحكمة» كأنه تعريف للمقاصد، حيث جاء عند الأصوليين بأن الحكمة هي: جلب المنفعة، أو دفع المضرة[٥]، ثم بينوا علاقة الحكمة بالعلة، وعلاقة الحكمة بالحُكم بأن الحكمة هي: الفائدة التي لأجلها تكون العلة، أو لأجلها يكون الحكم[٦]. فالعلة إنما اعتبرت من أجل الحكمة. وكذلك الحكم إنما اعتبر من أجل تحصيل الحكمة.

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١/ ٨١)، إعلام الموقعين (٤/ ٥٥).

(٢) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين: فقيه حنبلي. ولد بقرية طوف ـ أو طوفا ـ من أعمال صرصر: في العراق، وتوفي في الخليل عام (٧١٦هـ)، من مصنفاته: «البلبل في أصول الفقه أو مختصر الروضة»، وشرحه بـ«شرح مختصر الروضة»، «التعيين في شرح الأربعين» وغيرها، انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٦/ ٢٩)، الأعلام (٣/ ١٢٧)، معجم المؤلفين (٤/ ٢٦٦).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢١٤).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٧٣).

(٥) انظر: الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص٣٨)، المحصول (٥/ ١٣٣)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٣٩).

(٦) انظر: الكاشف عن أصول الدلائل (ص٤٥)، الفروق للقرافي (٢/ ١٦٧)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٢٦).

وهذه هي المقاصد الشرعية.

ج ـ أن المتأخرين والمعاصرين ممن عنوا بعلم المقاصد، لما حاولوا تعريف المقاصد دارت غالبها حول الأصل السابق إذ عرَّفوا المقاصد بأنها: «مراد أو غرض الشارع من الحكم»، وإن اختلفت عباراتهم.

فمن تعريفات المقاصد أنها:

١ ـ «المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه، أو معظمها»[1].

٢ ـ أو هي: «الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[2].

٣ ـ أو هي: «المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم؛ سواء أكان تحصليها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار»[3].

٤ ـ أو هي: «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله، ومصلحة الإنسان في الدارين»[4].

٥ ـ أو هي: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[5].

٦ ـ أو هي: «الأمور والمعاني السامية والحكم الخيرة والقيم والمثل العليا التي ابتغى الشارع تحقيقها والوصول إليها من النصوص التي وردت عنه، أو الأحكام التي شرعها لعباده»[6].

٧ ـ أو هي: «ما راعاه الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من مصالح

---

(١) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور (ص١٨٣)، أصول الفقه الإسلامي للزحيلي (٢/ ١٠١٧).
(٢) مقاصد الشريعة ومكارمها (ص٧)، أصول الفقه الإسلامي للزحيلي (٢/ ١٠١٧).
(٣) المقاصد العامة للشريعة ليوسف العالم (ص٧٩).
(٤) الاجتهاد المقاصدي للخادمي (١/ ٥٢ ـ ٥٣).
(٥) نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص١٩).
(٦) الإسلام مقاصده وخصائصه (ص٩٩).

للعباد، ومما يفضي إليها، مما يجلب لهم نفعاً، أو يدفع عنهم ضرراً»[١].

٨ ـ أو هي: «علم يعتني بضبط غايات تصرفات الشريعة وأسرار أحكامها، وينظم مصالح المكلفين في الدارين على وفقها»[٢].

فهذه التعريفات للمقاصد تدور على معنى متقارب هو: «غرض الشارع من التشريع»، وهذا معنى صحيح، لكنه يبقى في حيز العموم الواسع؛ لأنا إذا رجعنا إلى الأصل الذي قرره العلماء المتقدمون قلنا: إن غرض الشارع ومراده من الأحكام: جلب المصلحة ودرء المفسدة؛ فنبقى في دوْر أن المقاصد هي: غرض الشارع ومراده من الأحكام. وغرضه: تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة هي غرض الشارع ومراده من الحكم.

د ـ أن التعريفات السابقة يمكن أن تكون تعريفاً عامّاً واسعاً لمقاصد الشارع؛ أي: كل ما قصده الشارع فيدخل فيه الفقه وفقه الحديث، ومعاني وتفسير الآيات، وكل معنى فهم من آية أو حديث مهما ضعف أو قوي، أو دق أو جلّ.

وهذه تجعل «مقاصد الشريعة» ليست عَلَمَا على علم محدد، وإن كان يمكن تسميتها مقاصد على وجه العموم، فلا تعطي هذه التعريفات للفقيه والمجتهد، وحتى المكلف، أو أي ناظر في علوم الشرع، تصوراً عن أهمية وقيمة علم المقاصد، إنما تقرر المتقرر وتوضح الواضح؛ لذا فلا بد من إرجاع مقاصد الشارع إلى فهم المكلف ذاته من الشريعة، وكيفية تعامله مع أحكامها المتنوعة في أحواله المختلفة، وأثر المقاصد على أحكام الشريعة وأثرها على المكلفين؛ كي يُحدد المصطلح من بين علوم الشريعة الأخرى، ويصبح عِلْماً له أدواته ومصطلحاته، وحدوده الخاصة به، يبدأ منها وينتهي إليها؛ فتظهر ثمرة وقيمة دراسة مقاصد الشريعة للفقيه؛ كما عُرِّف الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من الأدلة

---

(١) علم مقاصد الشارع للربيعة (ص٢١).

(٢) مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية (ص١٦).

التفصيلية[١].

فمثلاً: عمل الفقهاء محدد ومنضبط تعرف به حدود أعمالهم، وجهات اجتهادهم في استنباط الأحكام العملية من الأدلة التفصيلية دون أن يتعدوا ذلك، أو يتعدى أحد عليهم، حتى لو أطلق «فقيه» على من لم يحقق الوصف سهل إخراجه عن هذا الوصف؛ لعدم تضمن الحد له؛ كمن حفظ جملة من مسائل الفقه فقط، أو اجتهد في مسائل محدودة، أو نظر في أصول دون فروع؛ فهو لم يكتسب علماً واسعاً من الأدلة التفصيلية؛ كما يقول الخطيب البغدادي[٢] (ت٤٦٣هـ): «فينبغي إنعام النظر في الآثار والسنن، والتفتيش عن معانيها، والفكر في غوامضها، واستنباط ما خفي منها، فمن فعل ذلك كان جديراً بلحاق من سبقه من العلماء، والتبريز على المعاصرين له من الفقهاء»[٣]، وبيَّن ذلك السبكي (ت٧٥٦هـ)[٤]: بأن «فقيه» اسم فاعل من «فَقُه» بضم القاف، إذا صار الفقه له سجية، وهو وصف له[٥].

---

(١) التعريفات (ص١٦٨)، المحصول (١/ ٧٨)، الإحكام للآمدي (١/ ٨)، الكليات (ص٦٩٠)، مع اختلاف في التعريف إذ عرف الفقه بأنه: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال»، الفواكه الدواني (١/ ٢٢).

(٢) أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر، المعروف بالخطيب: أحد الحفاظ المؤرخين المتقدمين. منشأه ووفاته ببغداد عام (٤٦٣هـ)، من مصنفاته: «تاريخ بغداد»، «الكفاية في علم الراوي»، «الفقيه والمتفقه». انظر ترجمته في: معجم الأدباء (١/ ٣٨٤)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٧٠)، الأعلام (١/ ١٧٢).

(٣) الفقيه والمتفقه (١/ ٣٢٤).

(٤) علي بن عبد الكافي بن علي السبكي الأنصاري الخزرجي، أبو الحسن، تقي الدين، شيخ الإسلام في عصره، وأحد الحفاظ المفسرين المناظرين. وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات والأشباه والنظائر. ولد في سبك من أعمال المنوفية بمصر، وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام، وولي قضاءها، عاد إلى القاهرة وتوفي فيها عام (٧٥٦هـ)، من مصنفاته: «الابتهاج في شرح منهاج النووي»، في الفقه «الإبهاج شرح منهاج الأصول للبيضاوي»، وغيرها، انظر ترجمته في: شذرات الذهب (١/ ٦٦)، الأعلام (٤/ ٣٠٢)، معجم المؤلفين (٧/ ١٢٧).

(٥) انظر: الإبهاج (١/ ٣٣).

هـ ـ أن كل التعريفات السابقة للمقاصد متجهة إلى جهة المكلف بنظره لمقاصد الشريعة، وهذا الذي جعلها تتكرر بمعان فيها عمومية.

ويحسن أن يتجه التعريف إلى أصل وضع الشارع للمقاصد، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف»[1]؛ يعني: ماذا قصد الشارع من إنزال هذه الشريعة بالنسبة للمكلفين، على وجه التفصيل الذي يمكن للمكلف أن يعمل بها، ولا يجانب مقصده؛ لأن نظر المكلف بالنسبة للمقاصد، يجب أن يكون مناطاً بأصل وضع الشريعة.

المسألة الثانية: التعريف المختار للمقاصد:

يمكن تعريف مقاصد الشريعة بأنها: «**بواعث الحكم الشرعي؛ الموضحة لمعناه، المحددة لمحله، المحصلة لمصالحه**».

المسألة الثالثة: إيضاح التعريف:

«**بواعث الحكم الشرعي**»: المقاصد باعثة ومنشئة للأحكام الشرعية؛ لأن الشريعة جاءت أولاً بمقاصدها وبواعثها وغاياتها أصولاً وفروعاً في كل جهاتها، ثم رتبت الأحكام إقامة لها علماً وعملاً، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «وعلى المقاصد انبنت أحكام الشريعة، وبالمصالح ارتبطت»[2].

وقد وضَّح الغزالي (ت٥٠٥هـ) هذا الأصل في الشريعة بقوله: «ولا نعني بالحكمة... إلا الباعث على شرع الحكم، وهذا كقول القائل: خرجت من البلد اتقاء من عفونة هوائه، فالعفونة هي العلة الباعثة المحركة، وهي سابقة في الوجود على الخروج، وقد يقول: خرجت من البلدة للقاء زيد الذي هو خارج البلد، فاللقاء مرتب على الخروج، ويسمى علة الخروج، وهو ثمرة الخروج ومقصوده، وصلح لأن يجعل علة. وحقيقته ترجع إلى التعليل بحاجة اللقاء، وحاجة اللقاء مقدم على الخروج. فكذلك القول بالتعليل بالحِكم،

---

(١) الموافقات (٤/١٠٦).

(٢) القبس (٣/١٠٣٧).

التي هي مقاصد الأحكام»[1].

فمثلاً: في قوله تعالى في مقاصد النكاح: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١] يظهر أن أحد المقاصد المعتبرة للنكاح: حصول السكن والراحة والمودة والرحمة والطمأنينة بين الزوجين، قال المقري (ت٧٥٨هـ): «لأن مقصود الزوجية التراكن، والود من الطرفين، (ومن آياته أن جعل لكم)»[2].

فجاءت أحكام النكاح خادمة ومقيمة لهذا المقصد؛ فلو استقرينا أحكام النكاح وجدنا جزءاً كبيراً منها يدور حول تحصيل السكينة والطمأنينة والراحة والمحبة والمودة في البيوت، التي هي أجلّ مقاصد النكاح؛ لذا أمر عليه الصلاة والسلام المغيرة بن شعبة لما أراد الزواج النظر لمخطوبته، وعلَّل ذلك بقوله: «**انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما**»[3].

أي: تكون بينكما المحبة والموافقة والملاءمة، وتدوم المودة والألفة[4]، وهذا الحكم لا شك أنه خادم ومقيم لمقصد النكاح الذي جاء في الآية الكريمة.

فظهر أن المقاصد باعثة على الأحكام وجوداً، وقوة وضعفاً.

«**الموضحة لمعناه**»: يعني: أن المقاصد تعطي الحكم الشرعي معناه من جهة سببه، ونوعه، ورتبته، وهذا يضبط قصد المكلف كي لا يميل عن قصد الشارع من الحكم؛ فمطلوب من كل مكلف تحرِّي أسباب الأحكام بدقة كي لا يركب حكماً شرعيّاً لمراد مخالف لمراد الشارع منه.

فيشمل الحكم الشرعي نوعيه: التكليفي والوضعي، ويشمل مراتب كل

---

(١) شفاء الغليل (ص٦١٥).

(٢) قواعد المقري قاعدة ٥١٢ (ص٢٩٤) ت د. الدردابي.

(٣) مسند أحمد (٤/ ٢٤٤)، سنن الترمذي (١٠٨٧) وحسنه، ابن ماجه (١٨٦٥)، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة (٢/ ١٠٠)، وقال: «رجاله ثقات»، وصححه الحاكم (٢٦٩٧)، ووافقه الذهبي، وحسنه البغوي في شرح السُّنَّة (٩/ ١٧). وصححه الضياء في المختارة (٥/ ١٦٩)، والألباني في صحيح سنن ابن ماجه (١٥٢٣).

(٤) انظر: شرح السُّنَّة (٩/ ١٧)، عمدة القارئ (٢٠/ ١١٩)، نيل الأوطار (٦/ ١٣٢).

نوع منهما؛ لأن المقصد من الحكم محدد لنوعه ورتبته؛ لذا كان تنوع الأحكام الشرعية بناء على المقصد المراد منها لتحصيل المصالح المستجلبة أو المفاسد المستدفعة، وبناء على هذا الأصل المعتبر، وهو تأثير المقصد في الحكم؛ تقام الأحكام قوة وضعفاً؛ فمتى كانت المصالح كبيرة كانت الأحكام قوية، وإذا قلَّت المصالح قلَّت قوة الحكم.

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «كلما عظمت المصلحة تأكد الأمر بها بالوعد والمدح والثناء إلى أن تنتهي المصلحة إلى أعظم المصالح، وعلى ذلك تبنى فضائل الأعمال. وكذلك كلما عظمت المفسدة تأكد النهي عنها بالوعيد والذم والتهديد، إلى أن تنتهي المفسدة إلى أكبر الكبائر»(١).

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك»(٢).

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «لأن النواهي تعتمد المفاسد، كما أن الأوامر تعتمد المصالح»(٣).

ثم فصل هذا أكثر الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «بهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية، ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات؛ كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد»(٤).

«**المحددة لمحله**»: المقصود بالمحل مكان الحكم، وهو المكلف، أو

---

(١) الفوائد في اختصار المقاصد (ص١٣١ ـ ١٣٢).

(٢) الموافقات (٣/ ٢٣٩).

(٣) الفروق (٣/ ٨٠).

(٤) الموافقات (٣/ ٢٠٩).

المحكوم فيه، ولا يمكن تحديد محل الحكم حتى نعرف مقصده، وكلما دققنا بمعرفة المقصد كلما كانت إصابة المحل أدق، وكلما ضعفنا بتحديد المقصد كلما كان احتمال الميل عن المحل أكثر، حتى ربما خرجنا عنه جملة.

وأقوى معين للوصول للمحل الصحيح مراعاة متغيرات أحوال المكلفين، ومتغيرات ظروفهم الزمانية والمكانية، حال إناطة الأحكام بهم؛ لتعطى لكل مكلف الرتبة المناسبة من الحكم الشرعي، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك»[١]؛ لذا فإن كثيراً من الاختلاف الواقع بين الأئمة، بل وحتى في بعض النصوص، هو اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان[٢].

قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «فكذلك جاز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان، حتى إن مصلحة بعض أهل الأزمان في المداراة والمساهلة، ومصلحة أهل زمان آخر في الشدة والغلظة عليهم، إلى غير ذلك من الأحوال»[٣].

وقد أوضح وبيَّن هذا الشعراني[٤] (ت٩٧٣هـ) فقال: «إن الشريعة جاءت من حيث الأمر والنهي على مرتبتي تخفيف وتشديد، لا على مرتبة واحدة... فإن جميع المكلفين لا يخرجون عن قسمين: قوي وضعيف من حيث إيمانه أو جسمه في كل عصر وزمان؛ فمن قوي منهم خوطب بالتشديد والأخذ بالعزائم، ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف، والأخذ بالرخص، وكل منهما حينئذ على شريعة من ربه وتبيان، فلا يؤمر القوي بالنزول إلى الرخصة، ولا يكلف الضعيف بالصعود للعزيمة، وقد رفع الخلاف في جميع أدلة الشريعة،

---

(١) الموافقات (٣/ ٣٤٧).

(٢) انظر: الهداية شرح بداية المبتدئ (٣/ ٢٧٢)، تبيين الحقائق (١/ ٤٣)، العناية شرح الهداية (٩/ ٢٣٣).

(٣) إحكام الأحكام للآمدي (٣/ ١٠٧).

(٤) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، الانصاري، الشافعي، المصري أبو المواهب فقيه، أصولي، محدث، صوفي، ولد في قلقشنده في مصر، وتوفي في القاهرة عام (٩٧٣هـ). من مصنفاته: «الميزان»، و«لواقح الأنوار»، و«شرح جمع الجوامع»، وغيرها. انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٨/ ٣٧٢)، الأعلام (٤/ ١٨٠)، معجم المؤلفين (٦/ ٢١٨).

وأقوال علمائها، عند كل من عمل بهذا الميزان»[1].

من أجل ذلك: عدَّ الشاطبي (ت٧٩٠هـ) من سمة الفقيه الراسخ في العلم الرباني العالم العاقل: أنه الذي يوفي كل واحد حقه؛ فيجيب السائل على ما يليق بحالته اعتباراً بخصوصيته، وأدنى منه رتبة في العلم: من يجيب السائل بالقواعد الكلية من غير اعتبار للخصوص[2].

«**المحصلة لمصالحه**»: ضبط المقاصد هو المولد للمصالح المرادة للشارع من القيام بالتكاليف؛ فلا يمكن أن تتولد المصالح، إلا بإنشاء الحكم الشرعي، ومعرفة معناه بمعرفة نوعه، ورتبته، وسببه، ثم تنزيله على محله الصحيح، وكل هذه وظيفة المقاصد؛ فإذا تحققت؛ أثمرت المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة الشرعية؛ لذا فإن الأصوليين جعلوا العلة، والحكم الشرعي؛ وسائل لتحصيل الحكمة؛ إذ من تعريفات الحكمة عند الأصوليين أنها: الفائدة التي لأجلها تكون العلة، أو لأجلها يكون الحُكم[3]؛ فعادت وظيفة العلة والحُكم الشرعي لتحصيل الحكمة، التي هي: جلب المصالح، ودفع المفاسد.

فمثلاً: أثناء قيام المكلف بالحكم الشرعي فرق وبون شاسع بين من يعرف مقصده، وبين من يقيمه دون مراعاة لهذا المقصد؛ فيظهر جليّاً أثر المقاصد حال قيام المكلف بالحكم الشرعي؛ فمتى عرف المكلف المقصد من الحكم كان أحرى أن يحقق ويجلب مصالحه كاملة بتحريه أثناء عمله لتحصيل المقصد؛ فالمقاصد جاذبة وجالبة ومقيمة للحكم الشرعي على وجهه الصحيح.

فإذا علم مثلاً أن مقصد الصلاة الخشوع جمع همته في الصلاة تحصيلاً لهذا المقصد، قال القاضي حسين (ت٤٦٢هـ): «ومن أنكر أن المقصود من الصلاة الخشوع والاستكانة، فليس عالماً بسر الصلاة»[4]؛ فأثمرت الصلاة مصالحها المرجوة منها.

---

(١) كتاب الميزان (١/ ٦٢).

(٢) انظر: الموافقات (٤/ ٥٨٥).

(٣) انظر: الكاشف عن أصول الدلائل (ص٤٥)، الفروق للقرافي (٢/ ١٦٧)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٢٦).

(٤) نهاية المطلب (٢/ ٣٧٠). وانظر: الحاوي الكبير (٢/ ١٩١)، المجموع (٤/ ٣١٠).

ومن علم أن مقصد الحج والعمرة تعظيم البيت بالزيارة؛ استشعر هذا المقصد أثناء تأدية المناسك كاملة فتحققت مصالح الحج والعمرة. ومن علم أن مقصد الصيام التقوى؛ تباعد عن المعاصي والموبقات أثناء صيامه؛ إذ المعصية تنافي وتنقض التقوى.

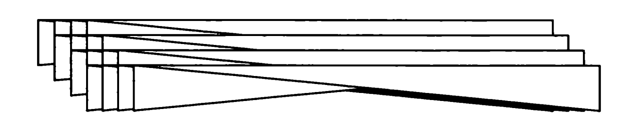
فبعد قيام المكلف بالحكم الشرعي، بناء على تكامل فهمه لمقاصدها، يتكامل بناء المصالح المرتبة من إقامة المكلف للحكم؛ فإذا أصاب الحكم الشرعي محله، ووفق رتبته الصحيحة، وراعى واستحضر المكلف المقصد حال قيامه بالحكم؛ ظهرت الثمرة وانكشفت المصالح، وقام جمال الشريعة وبهاؤها وعلوها على كل القيم والنظم، وارتسم أثرها على المكلفين في دنياهم وأخراهم؛ لذا قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «فإن الحِكمة ثمرة، وليست علة»[1]. والحكمة هي المقصد من الحُكم. وهي الثمرة الكبرى التي يصل إليها المكلفون من قيامهم بالحكم الشرعي.

فالمقاصد ملازمة للحكم في كل أحواله. وكم من مصالح ضاعت على المكلفين ليس بتضييع أحكامها، بل بعدم فهم معنى الحكم ومقصوده؛ فوقعت الأحكام على غير معانيها، أو في غير محالها، أو على خلاف رتبتها؛ فلم تثمر مصالحها، أو أثمرت ثمرة ناقصة، لا تليق بمصالح الشريعة العظيمة، بل ربما أثمرت مفاسد ناقضة لأصل المصالح المعتبرة.

فالعلاقة بين المقصد والحكم علاقة تكامل وترابط وتبادل؛ فكلما كان المقصد أظهر كانت إصابة الحكم محله ورتبته أحرى، وكلما تمكن الحكم من إصابة محله وفق مرتبته؛ كان تحصيل مقاصده ومصالحه؛ أكثر، وأجمع، وأقوى، وأظهر.



(١) روضة الناظر (٢/ ٢٩٣).



ثانياً: تعريف العبادة

أ ـ أصل العبادة لغة:

أصل مادة «ع ب د» ترجع إلى أحد معنيين كأنهما متضادان: اللين والذل. والشدة والغلظة.

فالعبادة مأخوذة من المعنى الأول؛ لأنها الطاعة مع تمام الخضوع والانقياد والتذلل. ولها وجه من المعنى الثاني: الشدة والغلظة، من جهة النفي. وعلى المعنى الأول جاء قولهم: الطريق المُعَبّد؛ أي: المسلوك المذلل، والبعير المُعَبَّد؛ أي: المهنوء بالقطران[1]؛ لأن ذلك يذله ويخفض منه، والبعير المُعَبَّد أيضاً: الذلول، والمُعَبَّدة: السفينة المُقيَّرة[2].

ولا يستحق العبادة إلا من له غاية الإفضال والإنعام فهي لله وحده تعالى، وهي أبلغ من العبودية وأخص؛ لأن العبودية مجرد التذلل، بخلاف العبادة فهي كمال الطاعة مع غاية الخضوع والانقياد والتذلل؛ لذا تأتي العبودية للخلق، لكن العبادة لا تكون إلا للخالق؛ فيقال عبد زيد، ولا يقال عابد زيد[3].

---

(١) **المهنوء**: أي: المطلي بالقطران. انظر: المفردات (ص٥٤٣)، لسان العرب، مادة: «دجل» (١١/ ٢٣٦).

(٢) انظر: جمهرة اللغة (١/ ٢٩٩)، الصحاح (٢/ ٥٠٣)، مقاييس اللغة (٤/ ٢٠٥)، المفردات (ص٥٤١)، مادة: «عبد»، الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٢٥)، عمدة الحفاظ (٣/ ٢٧).

(٣) انظر مادة: «عبد» في: مقاييس اللغة (٤/ ٢٠٥)، الصحاح (٢/ ٥٠٣)، المفردات (ص٥٤١)، تهذيب اللغة (٢/ ١٣٨)، عمدة الحفاظ (٣/ ٢٧)، الكليات (ص٩٢٠).

قال الخليل[1] (ت١٧٠هـ): «إنّ العامّة اجتمعوا على تفرقة ما بين عباد الله، والعبيد المملوكين. يقال: هذا عبدٌ بيّن العُبُودة، وأقرّ بالعبوديّة، ولم أسمعهم يشتقون منه فعلاً، ولو اشتُقّ لقيل: عَبُدَ؛ أي: صار عبداً، ولكنْ أُمِيتَ منه الفعل.. وأمّا عَبَد يعبُد عِبادة؛ فلا يقال إلا لمن يعبد الله تعالى»[2]، وبهذا نفهم معنى بقاء العبودية في الآخرة، بخلاف العبادة.

ب ـ تعريف العبادة اصطلاحاً:

تنوعت تعاريف العلماء للعبادة شرعاً، وأهمها الآتي:

١ ـ **النوع الأول**: وهي:

أ ـ تعاريف لاحظت معنى الخضوع والتذلل لله بالطاعة تعبّداً لله ﷻ:

كتعريف ابن جرير[3] (ت٣١٠هـ): «الخضوع لله بالطاعة»[4].

ـ وابن فورك[5] (ت٤٠٦هـ): «.. التذلل والخضوع لله، المتجاوز لتذلل بعض العباد لبعض»[6].

---

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمٰن: من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد في البصرة، ومات فيها عام (١٧٠هـ)، عاش فقيراً صابراً. من مصنفاته: «العين»، و«معاني الحروف»، وغيرها. انظر ترجمته في: معجم الأدباء (١١/ ٧٢)، سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٤٩)، الأعلام (٢/ ٣١٤).

(٢) العين (٢/ ٤٨).

(٣) محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، مفسر، مقرئ، محدث مؤرخ، فقيه، أصولي، مجتهد، ولد في طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي فيها عام (٣١٠هـ). من مصنفاته: «جامع البيان في تأويل القرآن»، و«تاريخ الأمم والملوك»، و«تهذيب الآثار»، وغيرها. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (١/ ٥٧٧)، سير أعلام النبلاء (٩/ ٢٠٦)، الأعلام (٦/ ٦٩)، معجم المؤلفين (٩/ ١٤٧).

(٤) جامع البيان (١/ ٣٦٢).

(٥) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. توفي على مقربة من نيسابور عام (٤٠٦هـ) ونقل إليها. من مصنفاته: «الحدود في الأصول»، و«مشكل الحديث وغريبه»، وغيرها. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٢)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢١٤)، الأعلام (٦/ ٨٣).

(٦) الحدود في الأصول (ص١٢٤).

ـ وإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «التذلل والخضوع بالتقرب إلى المعبود بفعل ما أمر»[١].

ـ والزمخشري[٢] (ت٥٣٨هـ): «أقصى غاية الخضوع والتذلل»[٣].

ـ والعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «الطاعة مع غاية الذل والخضوع»[٤].

ـ والقرطبي[٥] (ت٦٧١هـ): «الطاعة بغاية الخضوع ولا يستحقها أحد سوى المالك المعبود»[٦].

ـ وابن كثير[٧] (ت٧٧٤هـ): «ما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف»[٨].

---

(١) المجموع (١/ ٣٥٥).

(٢) محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، الزمخشري، أبو القاسم، جار الله، كبير المعتزلة، مفسر، محدث، متكلم، نحوي، لغوي، ولد بزمخشر من قرى خوارزم، انتقل إلى بغداد، ثم إلى مكة وجاور فيها، ثم رجع إلى خوارزم، وتوفي فيها عام (٥٣٨هـ). من مصنفاته: «الكشاف عن حقائق التنزيل»، و«الفائق في غريب الحديث»، و«أساس البلاغة»، وغيرها. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٥/ ١٣٨)، سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٥١)، معجم المؤلفين (١٢/ ١٨٦).

(٣) الكشاف (ص٢٨).

(٤) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص١٦٩).

(٥) محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي: من كبار المفسرين. ولد في قرطبة، ثم رحل إلى الشرق، واستقر بمنية ابن خصيب (في شمالي أسيوط، بمصر) وتوفي فيها عام (٦٧١هـ)، وهو غير صاحب المفهم، من مصنفاته: «الجامع لأحكام القرآن»، و«الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، و«التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة». انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٥/ ٣٣٥)، الأعلام (٥/ ٣٢٢٩)، معجم المؤلفين (٨/ ٢٤٠).

(٦) الجامع لأحكام القرآن (١١/ ١٣٠).

(٧) إسماعيل بن عمر بن كثير البصروي، ثم الدمشقي، الشافعي المعروف بابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء محدث، مؤرخ، مفسر، فقيه، ولد بجندل من أعمال بصرى، وانتقل إلى دمشق وتوفي فيها عام (٧٧٤هـ). من مصنفاته: «تفسير القرآن العظيم»، و«البداية والنهاية»، «الفصول في سيرة الرسول». انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (١/ ٣٧٣)، البدر الطالع (١/ ١٥٣)، الأعلام (١/ ٣٢٠)، معجم المؤلفين (٢/ ٢٨٣).

(٨) تفسير القرآن العظيم (١/ ١٣٤).

ـ والجرجاني[(١)] (ت٨١٦هـ): «العبادة: فعل المكلف على خلاف هوى نفسه؛ تعظيماً لربه»[(٢)].

ـ وابن عابدين[(٣)] (ت١٢٥٢هـ): «الخضوع والتذلل»[(٤)]؛ فهذه التعريفات للعبادة كلها تدور حول معنى واحد، هو الخضوع والانقياد.

ب ـ ثم جاءت بعض التعاريف موضحة لهذا النوع محددة له أكثر؛ كتعريف الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)[(٥)]: «العبادة فعل اختياري، مناف للشهوات البدنية، تصدر عن نية، يراد بها التقرب إلى الله، طاعة للشريعة»[(٦)].

ـ وتعريف الحنفية: قال الكاساني (ت٥٨٧هـ) للعبادة بأنها: «اسم لفعل يأتيه العبد باختياره خالصاً لله تعالى بأمره، والاختيار، والإخلاص لا يتحققان بدون النية»[(٧)].

ـ وعرف عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ) رحمه الله وغيره من علماء الأحناف

---

(١) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية. ولد في جرجان، ومات في شيراز عام (٨١٦هـ). من مصنفاته: «التعريفات»، و«شرح مواقف الإيجي»، وغيرها. انظر ترجمته في: الضوء اللامع (٥/ ٣٢٠)، البدر الطالع (١/ ٤٨٨)، الأعلام (٥/ ٧)، معجم المؤلفين (٧/ ٢١٦).

(٢) التعريفات (١٤٦).

(٣) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي: فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره. مولده في دمشق، ووفاته فيها عام (١٢٥٢هـ). من مصنفاته: «رد المحتار على الدر المختار»، و«العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية»، وغيرها. انظر ترجمته في: هدية العارفين (٢/ ٣٦٧)، الأعلام (٦/ ٤٢)، معجم المؤلفين (٩/ ٧٧).

(٤) رد المحتار (٢/ ٥٩٧).

(٥) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني أو الأصبهاني، المعروف بالراغب: مفسر، أديب، من الحكماء العلماء، من أهل أصبهان، سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالغزالي، توفي عام (٥٠٢هـ)، من مصنفاته: «مفردات ألفاظ القرآن»، و«الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«تفصيل النشأتين» و«محاضرات الأدباء» وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٢٠)، طبقات المفسرين للداوودي (٢/ ٣٢٩)، الأعلام (٢/ ٢٥٥).

(٦) تفصيل النشأتين (ص١٥٧).

(٧) بدائع الصنائع (٢/ ٨٣).

العبادة بتعريف واضح قريب مما ذكرت حيث قال: «فإن العبادة مفسرة؛ بأنها فعل يأتي به المرء، على وجه التعظيم، لله تعالى، بأمره»[1].

٢ ـ **النوع الثاني**: يجعل العبادة التعبدات المحضة المحتاجة للنية في أصلها؛ كتعريف الماوردي (ت٤٥٠هـ): «العبادة ما ورد التعبد به»[2].

ـ والمتولي (ت٤٧٨هـ)[3]: «العبادة فعل يكلفه الله تعالى عباده، مخالفاً لما يميل إليه الطبع، على سبيل الابتلاء»[4].

ـ وبيَّن زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ) ذلك بقوله: «ما تعبّد به بشرط النية، ومعرفة المعبود»[5].

ـ وهو قريب مما تتابع عليه فقهاء الحنابلة من تعريف العبادة بأنها: «ما أمر به شرعاً، من غير اطراد عرفي، ولا اقتضاء عقلي»[6].

٣ ـ **النوع الثالث**: يجعل العبادة موافقة الأمر؛ كتعريف القاضي أبي يعلى (ت٤٥٨هـ): «وأما العبادة فكل ما كان طاعة لله تعالى، أو قربة إليه، أو امتثالاً لأمره، ولا فرق بين أن يكون فعلاً أو تركاً»[7].

ـ وكما نقل النووي[8] (ت٦٧٦هـ) عن الأكثرين أن العبادة:

---

(١) كشف الأسرار (١/ ١٣٩). وكرره أيضاً في (١/ ١٨٩). وانظر: رد المحتار (٢/ ٥٩٧).

(٢) الحاوي (١/ ٨٩).

(٣) عبد الرحمٰن بن مأمون النيسابوريّ، أبو سعد، المعروف بالمتولي: فقيه مناظر، عالم بالأصول. ولد بنيسابور، وتعلم بمرو. وتولى التدريس بالمدرسة النظامية، ببغداد، وتوفي فيها عام (٤٧٨هـ). انظر: وفيات الأعيان (٣/ ١٣٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٠٦)، الأعلام (٣/ ٣٢٣).

(٤) المجموع (١/ ٣٥٥).

(٥) الحدود الأنيقة (ص٧٧).

(٦) انظر: الفروع (١/ ١٣٨)، كشاف القناع (١/ ٨٥، ٤١٨)، مطالب أولي النهى (١/ ٥٦٦).

(٧) العدة في أصول الفقه (١/ ١٦٣).

(٨) يحيى بن شرف بن مري الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث. ولد في نوا (من قرى حوران، بسورية) وإليها نسبته، ووفاته فيها عام (٦٧٦هـ). من مصنفاته: «المجموع شرح المهذب»، و«رياض الصالحين»، =

«الطاعة لله تعالى، والطاعة موافقة الأمر»[1].

- وابن الصباغ[2] (ت٤٧٧هـ): «الطاعة موافقة الأمر، والمعصية مخالفة الأمر»[3].

- وصرح بذلك ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)؛ فقال: «كل ما كان طاعة لله، ومأموراً به فهو عبادة، عند أصحابنا، والمالكية، والشافعية. وعند الحنفية العبادة ما كان من شرطها النية»[4].

- وكمل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) إيضاح تعريفه السابق في موضع آخر فعرفها بأنها: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأقوال، والأعمال الباطنة، والظاهرة»[5].

ج - إيضاح هذه التعريفات:

ويمكن إيضاح هذه التعريفات بالآتي:

١ - **النوع الأول:** أخذت تعاريف النوع الأول قريباً من معناها اللغوي، فهي متجهة لمقصد العبادة بأنها الخضوع والتذلل والتعظيم، وكمال المحبة وكمال الخوف؛ فكل هذه الأوصاف هي أوصاف لمقاصد ومعاني العبادات؛ فمن ضمن حدّها النيّة؛ إذ لا يمكن تحصيل هذه المعاني من الخضوع والانقياد والاستسلام إلا بنيّة.

= و«الأذكار»، وغيرها. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي (٥/ ١٦٧)، الأعلام (٨/ ١٤٩)، معجم المؤلفين (١٣/ ٢٠٢).

(١) المجموع (١/ ٣٥٥).

(٢) عبد السيد بن محمد، أبو نصر، المعروف بابن الصباغ، الفقيه الشافعي؛ كان فقيه العراقين في وقته، وكان يضاهي الشيخ أبا إسحاق الشيرازي، وتقدم عليه في معرفة المذهب، ولد في بغداد وتوفي فيها عام (٤٧٧هـ)، من مصنفاته: الشامل، والعدة في أصول الفقه، والكامل في الخلاف. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢١٧)، معجم المؤلفين (١٠/ ٢٦٤).

(٣) البحر المحيط (١/ ٣٩٠).

(٤) المسودة (ص٥١٥).

(٥) مجموع الفتاوى (١٠/ ١٤٩).

قال ابن حزم[1] (ت٤٥٦هـ): «لأن العبادة إنما هي الاتباع والانقياد؛ مأخوذة من العبودية، وإنما يعبد المرء من ينقاد له، ومن يتبع أمره، وأما من يعصي ويخالف فليس عابداً له، وهو كاذب في ادعائه أنه يعبده»[2].

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع، والتعظيم بالقلب والجوارح»[3]. ويقصد هنا بمعنى العبادة: مقصودها.

وبناء عليه: فلا يدخل في معنى العبادة على هذا التعريف إلا ما حصل فيه الخضوع والانقياد، عن نية وقصد بشيء حدده الشارع؛ كما جاء إيضاح هذا المعنى في التعاريف الأخرى التي جاءت موضحة؛ كتعريف الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «العبادة فعل اختياري، مناف للشهوات البدنية، تصدر عن نية، يراد بها التقرب إلى الله، طاعة للشريعة»[4]، ثم شرح هذه الأوصاف كلها، وعلل اشتمال التعريف على وصف: «طاعة للشريعة: لأن من أنشأ من نفسه عملاً ليس بسائغ في الشريعة، لم يكن عبادة، وإن قصد به التقرب إلى الله تعالى»[5].

فمفهوم العبادة عند الأحناف ضيق؛ لأن الأحناف جعلوا الأعمال أنواعاً فأوسع الدوائر عندهم: «مجرد الطاعة»؛ لأنها تكون لله ولغيره: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. ولد في قرطبة، كانت له من قبل أبيه رئاسة في تدبير المملكة، فزهد فيها واتجه إلى العلم، كان يستنبط من الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة مباشرة، انتقد الأئمة بحدة؛ فأبغضه الناس وهجروه؛ فخرج إلى بادية «ليلة» في الأندلس ومات فيها عام (٤٥٦هـ)، له مصنفات كثيرة منها: «المحلى»، و«الإحكام»، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وغيرها. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٤)، الأعلام (٤/ ٢٥٤).

(٢) الإحكام لابن حزم (١/ ١٣٣).

(٣) الموافقات (١/ ١٦٨).

(٤) تفصيل النشأتين (ص١٥٧).

(٥) تفصيل النشأتين (ص١٥٨).

تليها «القربة» لأنه يعرف من يتقرب إليه بالعمل؛ كبناء المساجد والأوقاف؛ فهاتان الرتبتان لا تحتاجان إلى نيّة.

وأضيقها «العبادة» وهي التي تحتاج إلى نية[١]، قال الكفوي[٢] (ت١٠٩٤هـ): «فقضاء الدين والإنفاق على الزوجة والمحارم ونحو ذلك طاعة الله، وليس بعبادة، وتجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية، ولا تجوز العبادة لغير الله تعالى، والقربة أخص من الطاعة لاعتبار معرفة المتقرب إليه فيها، والعبادة أخص منهما؛ لأنه يعتبر فيها النية»[٣].

وهذا النوع يعني: أن معنى العبادة مقصور على العبادات المقصودة دون غيرها؛ لذا فإن الجصاص (ت٣٧٠هـ) بين وصف العبادة بقوله: «إن العبادات هي ما كان مقصوداً لعينه في التعبد، فأما ما أمر به لأجل غيره، أو جعل شرطاً فيه أو سبباً له؛ فليس يتناوله هذا الاسم»[٤]. وهنا أخرج وسائل العبادات من حد العبادات ذاتها.

٢ ـ **النوع الثاني**: تعاريفه قريبة من النوع الأول، إلا أنه يفهم منها أنها حددت العبادات بالتعبدية غير المعللة؛ فكل ما كان تعبديّاً وغير معلل إذا أخذه المكلف عن نية فهو عبادة؛ سواء كان من أصول العبادات؛ كالذكر والصلاة والزكاة والصيام والحج، أو كان خارجها مما أمر المكلف به كالحدود، والكفارات، والمواريث، ومرات الطلاق، والعدة... إلخ.

٣ ـ **النوع الثالث**: أهملت النية من حد العبادة؛ فجعلت العبادة مجرد الطاعة، والطاعة موافقة الأمر[٥]؛ إذ لم يفرقوا بين القربة والطاعة والعبادة؛

---

(١) رد المحتار (١/١٠٦)، (٢/٥٩٧).

(٢) أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء، الحنفي، عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد. وعاد إلى استانبول فتوفي فيها عام (١٠٩٤هـ). أشهر مصنفاته: «الكليات». انظر ترجمته في: هدية العارفين (١/٢٢٩)، الأعلام (٢/٣٨)، معجم المؤلفين (٣/٣١).

(٣) الكليات (ص٩٢٠). وانظر: رد المحتار (١/١٠٦).

(٤) أحكام القرآن (٢/٤٧٦).

(٥) المجموع (١/٣٥٥).

لأن العبادة طاعة العبد ربه؛ فنجدهم يعبِّرون عن الصلاة بالقربة والطاعة، وعن الصيام بالعبادة، وكل منهما قربة وطاعة وعبادة[١].

وهذا أوسع مفهوم للعبادات.

وإهمال النية من حد العبادة له معنيان هنا:

الأول: أنهم يقصدون بذلك أن النية هنا حكم وضعي باطني؛ فقد عدها القرافي (ت٦٨٤هـ) من الوسائل[٢]، وهي وسيلة باطنة غير ظاهرة؛ فتصحح العبادة ظاهراً دونها؛ متى اكتملت شروطها، وانتفت موانعها، الظاهرة.

وهذا معنى ما ذكره الأصوليون: أن الصحة من الأحكام العقلية؛ أي: من الأحكام الوضعية، دون التكليفية؛ فمتى طابقت العبادة الأمر صحت، ومتى خالفته لم تصح؛ فهذا معنى كون العبادات عند المتكلمين أنها: موافقة الأمر[٣]. وهذا على الأصل المعروف من أن الصحة والفساد حكمان وضعيان، لا تكليفيان.

الثاني: أن العبادة وصف شامل للأمر والنهي الشرعيين، متى حصّل المكلف مصلحتهما أخذاً أو تركاً؛ تحقق معنى العبادة، ولا تلزم النية؛ لأنه وافق مراد الله ومحبوبه، وقامت المصلحة في ذلك، فالنية وصف مكمل، ليست أصليّاً.

وقد أوضح هذا القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨هـ) لما ذكر تعريفه للعبادة، وذكر بعض الأمثلة التي توضح هذا فقال: «وأما العبادة فكل ما كان طاعة لله تعالى، أو قربة إليه، أو امتثالاً لأمره، ولا فرق بين أن يكون فعلاً أو تركاً. فأما الفعل فمثل الوضوء، والغسل من الجنابة، والصلاة، والزكاة، والحج، والعمرة، وقضاء الدين، وما أشبه ذلك. وأما الترك فمثل: ترك الزنا، وترك

---

(١) انظر: المجموع (١/ ٣٥٥)، شرح حدود ابن عرفة (ص٤٤، ص٤٥)، كشاف القناع (١/ ٤١١).

(٢) الذخيرة (١/ ٢٤٣).

(٣) انظر: الإبهاج (١/ ٦٧)، التقرير والتحبير (٢/ ١٥٤)، التحبير شرح التحرير (٣/ ١٠٨٢)، شرح الكوكب (١/ ٤٦٥)، حاشية العطار (١/ ١٣٨)، رد المحتار (١/ ٨٧).

أكل المحرم وشربه، وترك القتل»[1]؛ فجمع هنا بين الفعل والترك، مع أن الترك لا يحتاج إلى نية كالفعل، مما يدل على انعدام طلب النية في أصل معنى العبادة عنده.

وبيَّن هذا وبسطه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في تعريفه للعبادة بأنها: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه: من الأقوال، والأعمال الباطنة والظاهرة؛ فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار، والمنافقين، والإحسان إلى الجار، واليتيم، والمسكين، وابن السبيل، والمملوك من الآدميين، والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك، من العبادة»[2].

وقد بيَّن الزركشي (ت٧٩٥هـ) هذا في رده على من اعتبر النية شرطاً للعبادة بقوله: «ولنا: أن العبادة مشتقة من التعبد، وعدم النية، لا يمنع كونه عبادة»[3].

وينبه هنا: أنهم لا يقصدون عدم اشتراط النية للعبادات المحضة، ولكن يقصدون أن وصف العبادة أوسع من التعبدات المحضة فتدخل فيها العبادات المحضة، وهذه يشترط لها النية، ويدخل فيها غيرها، هذا معنى عدم اشتراطهم للنية ضمن حد العبادة.

د ـ التعريف المختار:

من خلال ما تم استعراضه من التعريفات السابقة، يظهر ـ والله أعلم ـ أن حد العبادات المقصودة بذاتها؛ يجب أن يتضمن أوصافاً ثلاثة:

١ ـ النية؛ لأن مدار العبادات على التعظيم، ولا تعظيم بلا نية.

٢ ـ التحديد؛ فكل عبادة يجب أن تكون محددة شرعاً ليعرف المكلف ما يتعبد به.

---

(١) العدة في أصول الفقه (١/١٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٠/١٤٩).

(٣) البحر المحيط (١/٣٩٠).

٣ ـ الاختيار؛ فكل عبادة انتفى منها الاختيار؛ انتفى منها التعظيم.

لأن هذه الأوصاف الثلاثة هي المحققة لمقاصد الشارع من وضع العبادة:

قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ): «فإن العبادة فيه اسم للفعل، ولا بد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه، ولا يجوز بدون فعل منه على اختياره»[١].

ـ وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «معنى العبادات: التوجه إلى المعبود بالخضوع، والتعظيم بالقلب والجوارح»[٢].

وقال: «فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية، إلا مع القصد إلى ذلك»[٣].

ـ وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «كالعبادة؛ فإن مصلحتها الخضوع، وإظهار العبودية لله تعالى»[٤].

ـ وقال الطوفي (ت٧١٦هـ): «لأن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد، وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا: إنها كافية في سقوط القضاء، فتكون صحيحة»[٥].

فأي حد وجدت فيه هذه الأوصاف الثلاثة؛ صح كونها عبادة باصطلاحها الشرعي الصحيح، وأي حد خلا عن هذه الثلاثة، أو أضيف له ما ينقضها؛ فحد ناقص.

والحد الذي تضمن هذه الأوصاف كلها حد الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «العبادة فعل اختياري، مناف للشهوات البدنية، تصدر عن نية،

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٣٨٠).
(٢) الموافقات (١/ ٢٣٩)
(٣) الموافقات (٢/ ٣٢٨).
(٤) الفروق (٤/ ٢٦).
(٥) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٥).

يراد بها التقرب إلى الله، طاعة للشريعة»[1].

وقريباً منه حد الكاساني السابق.

ولا يؤثر في حد العبادة كونها معقولة أو غير معقولة؛ فليس هذا من ضمن أوصاف العبادات لا طرداً ولا عكساً؛ فيصح تسمية العبادة عبادة حتى لو كانت معقولة المعنى كالزكاة، ولا تسمى عبادة حتى لو كانت غير معقولة المعنى كقسمة المواريث، بل المدار على التعظيم والخضوع والإجلال؛ فما ظهر فيه معنى التعظيم؛ أي: لم يتجه أصل إنشاء الحكم ابتداء لمصالح حالية عاجلة فهذه عبادة، ومتى ظهر فيه مصالح عاجلة في الدنيا كانت غير عبادة؛ لذا تكرر في تعريفات العلماء السابقة: «من غير اطراد عرفي، ولا اقتضاء عقلي» وجاء: «مخالفاً لما يميل إليه الطبع» وجاء: «مناف للشهوات البدنية»، وجاء: «على خلاف هوى نفسه»[2]؛ فكل هذه القيود تشير للمعنى المذكور، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «الابتلاء، الذي هو مدرجة التعبد، والامتحان الذي هو مضمار التكليف»[3].

هـ ـ الأصول المقررة والآثار الفقهية لمعنى التعريف المختار:

فالذي يتقرر: أن أصل العبادات هو التوحيد له ﷻ، وما يتفرع عنه من أصول العبادات العملية المحققة له: الصلاة والزكاة والصيام والحج، والذكر عموماً: من قراءة القرآن، والأذكار كالدعاء والثناء والاستغفار؛ فهذه أصول العبادات المقصودة بذاتها.

وما سواها: إما وسائل لإقامتها متصلة بها؛ كشروطها وأسبابها وموانعها. وإما وسائل لإقامة أصلها وحفظها بعد قيامها، منفصلة عنها؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتفرع عنه الجهاد، وطلب العلم.

---

(١) تفصيل النشأتين (ص١٥٧).

(٢) سيأتي تفصيل مطول ـ إن شاء الله ـ لهذا الأصل في الفصل الثاني من هذا الباب: العلاقة بين التعبد والتعليل.

(٣) معالم السنن (٤/ ٢٣٩).

وأما المعاملات فهي أبعد عن إطلاق العبادات لقوة ارتباط أصل مصالحها في العاجل؛ كالعقود، والنكاح، والجنايات، ومكارم الأخلاق.

ويبيِّن هذا الأصل الآتي:

١ ـ أن الذي جاء في الكتاب والسُّنَّة، وتكاثرت فيه النصوص والآثار أن أصل العبادة التوحيد، وما جاء من الأعمال البانية له، التي هي أركان الدين ونظام الملة:

أ ـ ففي القرآن العظيم قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ أي: إلا ليذلوا، ويذعنوا ويخضعوا لي[١]، وقال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، قال ابن عباس: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾: وحِّدوا ربكم[٢]، وقال أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]: إياكَ نُوحِّد، ونخاف، ونرجو يا ربَّنا، لا غيرك[٣].

فجاءت كل دعوات الرسل بهذا الأمر: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وجاء تعميم هذا: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وفي كفار قريش خاصة: ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَـٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣﴾ [قريش: ٣]، ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢﴾ [الكافرون: ١، ٢]، قال عكرمة[٤] (ت١٠٥هـ): «جميع ما ذكر في القرآن من العبادة؛ فالمراد به التوحيد»[٥].

والجصاص (ت٣٧٠هـ) لما بين وصف العبادة قال: «إن العبادات هي ما

---

(١) انظر: جامع البيان (٢٢/ ٤٤٤)، الجامع لأحكام القرآن (١٧/ ٥٦).

(٢) جامع البيان (١/ ٣٦٢).

(٣) جامع البيان (١/ ١٥٧).

(٤) عكرمة بن عبد الله البربري المدني، أبو عبد الله، مولى عبد الله بن عباس: تابعي، كان من أعلم الناس بالتفسير والمغازي، توفي عام (١٠٥هـ). انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ٢٦٥)، الأعلام (٤/ ٢٤٤)، معجم المؤلفين (٦/ ٢٩٠).

(٥) الكليات (ص٩٤٢).

كان مقصوداً لعينه في التعبد، فأما ما أمر به لأجل غيره، أو جعل شرطاً فيه أو سبباً له؛ فليس يتناوله هذا الاسم»[1].

وقد ذكر ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) أن العبادة في القرآن جاءت على وجهين: التوحيد. والطاعة. وذكر قوله تعالى: ﴿تَبَرَّأْنَآ إِلَيْكَ مَا كَانُوٓاْ إِيَّانَا يَعْبُدُونَ ۝٦٣﴾ [القصص: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ [يس: ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ۝٤٠﴾ [سبأ: ٤٠][2]؛ فالتوحيد: المقصد، والطاعة: وسيلته؛ فذكر القرآن الغاية والوسيلة؛ إذ لا يمكن أن يتحقق التوحيد إلا بالطاعة، كما أن أعظم وسيلة وذريعة إلى الشرك والكفر، هي طاعة الكبراء والسادة والشياطين.

ب ـ وفي السُّنَّة كالقرآن الكريم؛ لم تأت العبادة، إلا للتوحيد، أو أصول العبادات:

ـ كقوله عليه الصلاة والسلام: «**فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله..**»[3]، وفي لفظ: «**فادعهم إلى التوحيد**»[4]، وفي غالب الألفاظ: «**فليكن أول ما تدعوهم إليه: عبادة الله..**»[5].

ـ وجاء في ترجمة حديث جابر: «فيما يذكر من اجتهاد أصحاب رسول الله ﷺ في العبادة.. وذكر قصة الرجل الذي قام يحرسهم وهو يصلي فأصابه السهم ولم يقطع صلاته»[6].

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ٤٧٦).
(٢) انظر: نزهة الأعين النواظر (ص٤٣١).
(٣) صحيح البخاري (٧٣٧٢). من حديث معاذ رضي الله عنه.
(٤) مصنف عبد الرزاق (٥/ ٢١٦).
(٥) كما في بقية ألفاظ صحيح البخاري (١٤٥٨)، وصحيح مسلم (١٩) وغيرهما.
(٦) مسند أحمد (٣/ ٣٥٩)، والبخاري تعليقاً (٤)، كتاب الوضوء (٣٤)، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين، وصححه ابن خزيمة (١/ ٢٤)، وابن حبان (٣/ ٣٧٥)، والحاكم (١/ ٢٥٨).

ـ وقالت عائشة: «كان رسول الله ﷺ شديد الإنصاب لجسده في العبادة، غير أنه حين دخل في السِّنِّ، وثَقُل من اللحم؛ كان أكثر ما يصلي وهو قاعد»[١]، وتقصد الصلاة خاصة، لا الجهاد ولا تعليم العلم، ولا غيره من الأخلاق.

ـ وفرَّق عليه الصلاة والسلام بين حسن الخلق والعبادة بقوله: «**إن العبد ليبلغ بحسن خلقه عظيم درجات الآخرة وشرف المنازل، وإنه لضعيف العبادة، وإنه ليبلغ بسوء خلقه أسفل درجة في جهنم**»[٢].

ـ وقال أبو الدرداء: «كنت تاجراً قبل أن يبعث النبي ﷺ، فلما بعث النبي ﷺ أردت أن أجمع بين التجارة والعبادة فلم يستقم لي، فتركت التجارة، وأقبلت على العبادة»[٣]؛ ففرّق بين التجارة والعبادة.

ـ وقال الحسن البصري[٤] (ت١١٠هـ): «اطلب العلم طلباً لا يضر بالعبادة، واطلب العبادة طلباً لا يضر بالعلم»[٥]، وجاء في الحديث: «**فضل العلم خير من فضل العبادة**»[٦]؛ ففرّق بين العلم والعبادة.

ـ وعلى هذا جاءت تراجم أهل الحديث:

---

(١) مسند أحمد (٦/ ١٦٩).

(٢) الطبراني في الكبير (٥/ ١٩١)، من حديث أنس رضي الله عنه، قال المنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ٣٨٧): «رواه الطبراني ورواته ثقات، سوى شيخه المقدام بن داود وقد وثق»، وأورده الضياء في الأحاديث المختارة (٥/ ١٩١).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٢٥٨)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/ ٣٧٠): «رجاله رجال الصحيح».

(٤) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، توفي عام (١١٠هـ). انظر ترجمته في: الطبقات الكبرى لابن سعد (٧/ ١٥٦)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٦٣)، الأعلام ٢/ ٢٦٢).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (٨/ ٢٥٥).

(٦) الطبراني في الأوسط من حديث حذيفة بن اليمان (٤/ ١٩٧)، وفي الكبير من حديث ابن عباس (١١/ ٣٨)، قال المنذري في الترغيب والترهيب (١/ ١١٨): «رواه الطبراني في الأوسط والبزار بإسناد حسن».

ـ كالبخاري[1] (ت٢٥٦هـ): «باب ما يكره من التشديد في العبادة»[2].

ـ ومسلم[3] (ت٢٦١هـ): «باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة، باب فضل العبادة في الهرج»[4].

ـ والترمذي[5] (ت٢٧٩هـ): «باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة»[6].

ـ وابن خزيمة[7] (ت٣١١هـ): «استحباب الاجتهاد في العبادة في رمضان»[8].

---

(١) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله: حبر الإسلام، والحافظ لحديث رسول الله ﷺ ولد عام (١٩٤هـ) وتوفي عام (٢٥٦هـ) من مصنفاته: «الجامع الصحيح»، و«التاريخ الكبير»، و«الضعفاء» وغيرها. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (٢/٤)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٩١)، الأعلام (٦/ ٣٤).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب ما يكره من التشديد في العبادة.

(٣) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، النيسابوري محدث حافظ ولد عام (٢٠٦هـ) وتوفي عام (٢٦١هـ)، من مصنفاته: «الجامع الصحيح»، و«الكنى والأسماء»، و«أوهام المحدثين». انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (١٣/ ١٠٠)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٥٥٧)، معجم المؤلفين (١٢/ ٢٣٢).

(٤) صحيح مسلم بتراجم النووي رحمه الله، كتاب صفة الجنة والقيامة والنار، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة. وكتاب الفتن وأشراط الساعة، باب فضل العبادة في الهرج.

(٥) محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي، أبو عيسى: من أئمة علماء الحديث وحفاظه، من أهل ترمذ ولد عام (٢٠٩هـ) وتوفي عام (٢٧٩هـ). من مصنفاته: «الجامع الكبير»، و«الشمائل النبوية»، و«العلل». انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧٨)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٢٧٠)، الأعلام (٦/ ٣٢٢٠)، معجم المؤلفين (١١/ ١٠٤).

(٦) سنن الترمذي (٥/ ٤٨).

(٧) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، أبو بكر: إمام نيسابور في عصره. كان فقيهاً مجتهداً، عالماً بالحديث. مولده بنيسابور ووفاته بها (٣١١هـ) من مصنفاته: «التوحيد وإثبات صفة الرب»، و«صحيح ابن خزيمة» وغيرها. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥)، شذرات الذهب (٢/ ٢٦٢)، الأعلام (٦/ ٢٩).

(٨) صحيح ابن خزيمة (٣/ ١٩٢).

ـ وابن حبان[1] (ت٣٥٤هـ): «الاعتزال في العبادة يلي الجهاد في سبيل الله في الفضل»[2]. وغيرهم، وكل واحد أورد تحت هذه التراجم العبادات الظاهرة من الصلاة، والقيام، والذكر.

٢ ـ وجرى على هذا عمل الفقهاء كلهم في التفريق بين العبادات وغيرها في أبواب الفقه؛ فظاهر هنا مفارقة مسمى «العبادة» الشرعي واللغوي لما ذكره بعض العلماء بأنها: «موافقة الأمر..»، أو بأنها: «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه..».

حتى إن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ وصف العبادة بأنها ما تضمنت: «غاية الحب بغاية الذل»[3]، وهذا الوصف لا يتأتى إلا في التوحيد والعبادات الظاهرة، دون سائر أعمال البر التي ذكرها في بقية تعريفه، من بر الوالدين، أو إحسان لفقير، أو لجار، أو قريب، أو بهيمة، فلا تحوي غاية الحب، وغاية الذل لله.

وبناء على ما تقدم فإن من ذَكَر بأن: «تقسيم الفقهاء الأحكام الشرعية العملية إلى عبادات ومعاملات، إنما هو اصطلاح منهم، أرادوا به التفريق بين نوعين من الأحكام..»[4].

أو من قال: «إن تقسيم النشاط الإنساني إلى «عبادات» و«معاملات» مسألة جاءت متأخرة عن التأليف في مادة الفقه، ومع أنه كان المقصود به في أول الأمر مجرد التقسيم الفني الذي هو طابع التأليف العلمي، إلا أنه مع الأسف أنشأ فيما بعد آثاراً سيئة في التصور، تبعها بعد فترة آثار سيئة في

---

(١) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان أبو حاتم البستي، محدث مؤرخ، ولد في بست وتوفي فيها عام (٣٥٤هـ)، من مصنفاته: «الأنواع والتقاسيم المعروف بصحيح ابن حبان»، «روضة العقلاء»، و«معرفة المجروحين من المحدثين» وغيرها. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٩٣) الوافي بالوفيات (٢/ ٣١٧)، الأعلام (٦/ ٧٨).

(٢) صحيح ابن حبان (٢/ ٣٦٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٤٦، ٤٦٦، ١٥/ ١٦٢، ١٦/ ٢٠٢).

(٤) انظر: العبادة في الإسلام (ص٦٩).

الحياة الإسلامية كلها؛ إذ جعل يترسب في تصورات الناس أن صفة «العبادة» إنما هي خاصة بالنوع الأول من النشاط، الذي يتناوله فقه العبادات. وهو انحراف بالتصور الإسلامي لا شك فيه. فلا جرم يتبعه انحراف في الحياة كلها في المجتمع الإسلامي»[١].

فمع أهميته من جهة ربط الناس بالشريعة كلها، دون أن يتعلقوا بجهة العبادات منها، إلا أن هذا الكلام ـ والله أعلم ـ فيه بُعد؛ لأنه ربما جرَّ إلى مفاسد أكثر من المصالح التي قد يجلبها للآتي:

أ ـ أن التقسيم ليس من الفقهاء، بل اصطلاح شرعي في الكتاب والسُّنَّة، وفهمه أهل العلم والفقه من الأمة جيلاً بعد جيل وتواردوا عليه، ثم جاء تقسيم الفقهاء بناء على قوة فهمهم لمقاصد الشريعة؛ فهي أمور موجودة متقررة بأصل الاعتقاد والعمل في الكتاب والسُّنَّة، وبناء على تباين كبير بين مقصدي الجهتين، وقد أجاب صاحب كتاب: «العبادة في الإسلام»، ووقع بشيء من عدم الاطراد على الأصل الذي قرره بعد أسطر قليلة، بل وبمباحث متفرقة من كتابه[٢].

ب ـ وأما ما ذكر من الآثار السيئة لهذا الفصل بأن حصر الناس العبادة في العبادات دون المعاملات[٣]؛ فهذا غير وارد عند فهم وإدراك مقاصد الشارع في كل تشريع، فلا مانع من تسمية كل شيء بمسماه الشرعي الصحيح، الذي يعطي المكلف فهماً تامّاً لمراد الله ورسوله من كل جهة، ويعالج الخلل في الفهم والتصور عند بعض الناس حيال التعامل مع الشريعة؛ فالمشكلة ليست بتسمية العبادات باسمها، وإنما المشكلة تكمن في الجهل بمعنى ومقصد الشريعة من المكلفين؛ فعلى العلماء وحملة الشريعة إيضاح ذلك وبيانه للناس.

---

(١) في ظلال القرآن (٤/ ١٩٣٧).

(٢) انظر: العبادة في الإسلام ليوسف القرضاوي، في مباحث متفرقة، تارة يعمم العبادات وتارة يقصرها على بعضها من (ص٧٠) وما بعدها.

(٣) انظر: العبادة في الإسلام (ص٧٠)، في ظلال القرآن (٤/ ١٩٣٧).

بل إن أعظم ما يدفع الناس للعمل بالشريعة معرفة مقاصد الشارع في كل جهة من جهات الشريعة، وعدم تسويتها ببعضها البعض؛ فنسميها كلها شريعة الله ﷻ، أو دين الله ﷻ، ولكن نقسمها أقساماً ليحصل للمكلف فهم أحكامها أثناء العمل، ولا نسميها كلها عبادات؛ إذ تسميتها كلها عبادات يضيع مقاصدها ومعانيها.

فليس المطلوب من المكلف في العبادات؛ كالمطلوب منه في وسائل حفظ الدين وإقامته كالجهاد وطلب العلم، ولا كالمطلوب منه في عقود المعاوضات، وليس المطلوب منه في المعاوضات كالمطلوب منه في النكاح، وهذه كلها مخالفة لما عليه مكارم الأخلاق وآداب اللقاء والاجتماع؛ فكل جهة يتعامل المكلف معها بما يحقق مقاصدها ومصالحها التي شرعت لأجلها، بخلاف ما إذا قررنا بأن الكل عبادات وتعاملنا معها على سواء؛ فهو تصرف مخالف لمقصد صاحب الشرع؛ لأننا إذا أدخلنا مقصداً على مقصد خالفنا مقصد الشارع من حيث أردنا التأكيد عليه؛ لأن من أعظم الأخطاء الجمع بين المفترقات، أو التفريق بين المتشابهات في الشريعة.

٣ ـ من الآثار الفقهية للفصل في التسمية الآتي:

أ ـ أن وسائل العبادات المنفصلة عنها يجب أن لا تسمى عبادات بحيث تشعر هذه التسمية بحد العبادة؛ لأن هذا فيه خلط للمصطلحات الشرعية، وإدخال للمفاهيم الشرعية بعضها على بعض، وهذا أدى إلى إشكالات كبيرة في اعتقاد وعمل المكلفين.

فربما أطلق على العلم أو الجهاد بأنه عبادة؛ فمع عظم مرتبتهما في الدين ومنزلتهما من الشرع، إلا أن الصحيح أنهما وسائل إلى مصالح كبيرة وعظيمة، لكن يبقيان في حيز الوسيلة، دون أن يتعبد بهما؛ فهذا فرق معتبر، وهذا عائد بمصالح كبيرة؛ إذ يجدد المكلف نظره مرة بعد أخرى في أيِّ جهاد وطلب للعلم في مصالحه التي يؤول إليها؛ فإن عظمت ثابر وتابع ذلك، وإن ضعفت أو عدمت توقف وترك. بخلاف العبادة المحضة التي يؤديها المكلف بأي حال.

فكل ما جاء من تعظيم للجهاد في النصوص لتؤكد منزلته ومصالحه من جهة كي لا يضيعها الناس. ولتسهل القيام به بترتيب أجور عظيمه عليه لمشقته وشدته على النفوس من جهة أخرى. ولكن لا يفهم منه أنه مقصود بذاته قصد العبادات، حتى إننا ربما كان همُّنا إقامة الجهاد على أي صورة مهما كانت، دون أن يحقق مصالحه. بل الجهاد مناطه المصالح إذا تيقنَّا أو غلب ظننا تحققها أقمناه، وإذا شككنا أو توهمنا مصالحه توقفنا به.

قال ابن دقيق العيد[1] (ت٧٠٢هـ): «وأما الجهاد في سبيل الله تعالى؛ فمرتبته في الدين عظيمة، والقياس يقتضي أنه أفضل من سائر الأعمال التي هي وسائل.. وفضيلة الوسيلة بحسب فضيلة المتوسل إليه.. ولما كان الجهاد في سبيل الله وسيلة إلى إعلان الإيمان ونشره، وإخمال الكفر ودحضه؛ كانت فضيلة الجهاد بحسب فضيلة ذلك»[2].

لهذا أكد الفقهاء على هذا المعنى في الجهاد تحديداً؛ وضعاً للجهاد في مكانه الشرعي تحصيلاً لمصالحه، قال الكاساني[3] (ت٥٨٧هـ): «ولأن القتال ما فرض لعينه، بل للدعوة إلى الإسلام»[4]، ووضح هذا الشربيني الخطيب (ت٩٧٧هـ): «ووجوب الجهاد وجوب الوسائل، لا المقاصد؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية، وما سواها من الشهادة. وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد؛ كان أولى من الجهاد»[5].

---

(١) محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين، المعروف بابن دقيق العيد: قاضي، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد، توفي عام (٧٠٢هـ). من مصنفاته: «إحكام الأحكام»، و«الإلمام في أحاديث الأحكام»، وغيرها. انظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٨٢)، الدرر الكامنة (٣/ ١١٣)، الأعلام (٦/ ٢٨٣).

(٢) إحكام الأحكام (١/ ١٦٤).

(٣) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني أو الكاشاني علاء الدين: فقيه حنفي، من أهل حلب، توفي فيها عام (٥٨٧هـ). من مصنفاته: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» وغيره. انظر: الجواهر المضية (٢/ ٢٤٤)، الأعلام (٢/ ٧٠)، معجم المؤلفين (٣/ ٧٥).

(٤) بدائع الصنائع (٧/ ١٠٠).

(٥) تحفة المحتاج (٦/ ٩).

ونحو هذا طلب العلم، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي، وإنما هو وسيلة إلى العمل، وكل ما ورد في فضل العلم؛ فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به»[١].

وبهذا ينضبط المكلف مع هاتين الوسيلتين فلا يطلب أي علم، بل يطلب علوماً نافعة في زمانه ومكانه؛ إذ ليس أي علم له المنزلة والدرجة الرفيعة، إنما مدار العلم على النفع الواصل للناس في دينهم ودنياهم لذا كانت من أدعيته عليه الصلاة والسلام: «اللهم أني أسألك علماً نافعاً. . .»[٢]، واستعاذ عليه الصلاة والسلام: «من علم لا ينفع»[٣]، ثم جمع بينهما عليه الصلاة والسلام بقوله: «سلوا الله علماً نافعاً. وتعوذوا بالله من علم لا ينفع»[٤]؛ إذ ليس العبرة بكثرة العلم وكميته، بل بنفعه وفائدته وبركته، فليس مطلوباً بذاته، بل بما يوصل إليه من المصالح، وما يدفع من المفاسد.

ب ـ وأبعد من وسائل العبادات المباشرة ما كان من المعاملات، والنكاح، ومكارم الأخلاق، فهو أبعد عن تسميته عبادة؛ لأنها لا تحتاج نية، ولا توقف بهيئات محددة التي هي أعظم خصائص العبادات، ولا يحصل بها خضوع وانكسار، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «بل لو فرضنا رجلاً تزوج ليرائي بتزوجه، أو ليعد من أهل العفاف، أو لغير ذلك؛ لصحَّ تزوجه، من حيث لم

---

(١) الموافقات (١/٥٨).

(٢) سنن بن ماجه (٩٢٥)، السنن الكبرى للنسائي (٩٩٣٠) من حديث أم سلمة رضي الله عنها قال البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ١١٤): «هذا إسناد رجاله ثقات، خلا مولى أم سلمة؛ فإنه لم يسم، ولم أر أحداً ممن صنف في المبهمات ذكره، ولا أدري ما حاله. . . وله شاهد من حديث ثوبان رواه أبو داود والترمذي». وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (٩٢٥).

(٣) صحيح مسلم (٢٧٢٢)، من حديث زيد بن أرقم رضي الله عنه.

(٤) سنن بن ماجه (٣٨٤٣)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة (٤/ ١٤٠): «إسناد صحيح رجاله ثقات»، وحسنه الألباني في صحيح سنن بن ماجه (٣٨٤٣).

يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج؛ فيقدح فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً»[1].

ج ـ ومن الآثار المهمة لضبط مفهوم العبادة المشتمل على أوصاف ثلاثة: النية، والاختيار، والتحديد. أننا نضبط ما يدخله الابتداع مما لا يدخله الابتداع في الشريعة بهذه الأوصاف الثلاثة؛ فالابتداع لا يدخل إلا العبادات المقصودة التوقيفية، دون ما سواها من وسائلها. أو التعبدات التوقيفية المحددة خارج العبادات؛ كالديات والعدد والمواريث والحدود والكفارات. أما ما سوى ذلك مما كان خارجاً عنها من جهات الشريعة الأخرى فلا يدخلها ابتداع.

فمن أجل الحكم على أي عمل بأنه بدعة يجب أن يوجد أحد هذين الأمرين:

١ ـ أن ينوي المكلف التعبد قصداً له ﷻ باختراع عبادة لم تأت في الشرع. أو تغيير حد عبادة توقيفية مقصودة؛ أخذاً، أو تركاً.

٢ ـ أو يتعدى ما وقفته الشريعة في بعض جهاتها الأخرى، من غير العبادات، باختراع أو تغيير ما حدده الشرع؛ كأن يخترع أو يغير في عدة المطلقة أو المتوفاة، أو عدد جلدات حد الزنى، أو في نوع أو عدد الكفارات والديات، أو في مقادير المواريث، أو في هيأة الذبح، وهذه لا تحتاج إلى نية التقرب بها كي يحكم ببدعيتها، بل مجرد تغييرها كاف في كونها بدعة؛ لأنها في أصلها ليست عبادات مقصودة في ذاتها.

ومتى انتفى أحد هذين الأمرين، فلا يوصف العمل بالابتداع؛ فوسائل العبادات ـ مثلاً ـ الأصل أنها لا يدخلها الابتداع كلها، بمعنى أنها غير توقيفية، والمقصود مصالحها، متى حصلت مصالحها حققنا مقصد الشارع منها[2]، هذا فيما قرب من العبادات. أما ما بَعُد منها فالأمر فيها واضح

---

(١) الموافقات (٢/٥١٧).

(٢) في جواب للشيخ ابن عثيمين عن التسبيح بالمسبحة قال: «التسبيح بالمسبحة لا نقول إنه بدعة؛ لأن التسبيح بالمسبحة لا يقصد به التعبد، إنما يقصد به ضبط العدد؛ فهو وسيلة، وليس بغاية؛ فعلى هذا لا نقول إنه بدعة، ولكننا نقول إن التسبيح بالأصابع أفضل؛ لأن هذا هو الذي أرشد إليه رسول الله ﷺ». فتاوى نور على الدرب.

لا يحتاج مزيد بيان كفروض الكفايات كلها من غير العبادات.

د ـ ولأجل ما سبق من أوصاف حد العبادات؛ فإن العبادات لا يلحقها قضاء القاضي، بل فيها الفتوى، بخلاف جهات الشريعة الأخرى فيلحقها أحكام القضاة، وعلل ذلك السبكي (ت٧٥٦هـ) بقوله: «لأن أحكام القضاة لا تدخل في العبادات أمور بين الله ﷻ وبين عباده، والحكم لا بد فيه من محكوم له، ومحكوم عليه، وإلزام، وفصل؛ وذلك في العبادات التي بين الرب والعبد؛ لا يتصور»[(١)].

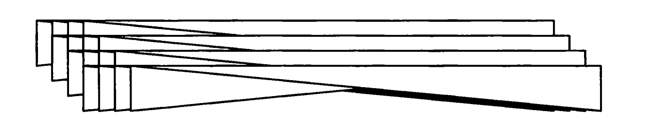
وكان القرافي (ت٦٨٤هـ) قد بسط هذا بقوله: «اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق، لا يدخلها الحكم البتة، بل الفتيا فقط؛ فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجساً... ويلحق بالعبادات أسبابها؛ فإذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد؛ فأثبته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصوم، لا يلزم ذلك المالكي؛ لأن ذلك فتيا لا حكم. وكذلك إذا قال حاكم: قد ثبت عندي الدين يسقط الزكاة، أو لا يسقطها، أو ملك نصاب من الحلي المتخذ باستعمال المباح؛ سبب وجوب الزكاة فيه، أو أنه لا يوجب الزكاة، أو غير ذلك من أسباب الأضاحي، والعقيقة، والكفارات، والنذور، ونحوها من العبادات المختلف فيها، أو في أسبابها؛ لا يلزم شيء من ذلك من لا يعتقده بل يتبع مذهبه في نفسه.. وبهذا يظهر أن الإمام لو قال: لا تقيموا الجمعة إلا بإذني لم يكن ذلك حكماً، وإن كانت مسألة مختلفاً فيها هل تفتقر الجمعة إلى إذن السلطان أم لا؟. وللناس أن يقيموا بغير إذن الإمام، إلا أن يكون في ذلك صورة المشاقة، وخرق أبهة الولاية، وإظهار العناد والمخالفة؛ فتمنع إقامتها بغير أمره لأجل ذلك، لا لأنه موطن خلاف اتصل به حكم حاكم»[(٢)].



---

(١) فتاوى السبكي (١/ ١٨١).

(٢) الفروق (٤/ ٤٨).



ثالثاً: تعريف «الأثر»

الأثر: ما يدل على وجود الشيء؛ لذا فإن الأثر يأتي بمعنى النتيجة الحاصلة من الشيء؛ فتقول: هذه آثار الحرب؛ أي: نتيجتها، أو يأتي بمعنى العلامة على الشيء؛ كأثر القدم علامة عليه، أو يأتي بمعنى الجزء المتبقى من الشيء بعد ذهاب غالبه، فهو يدل عليه[1].

والأثر يكون بالمحسوسات؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾﴾ [الكهف: ٦٤]. أو بالمعنويات كقوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]؛ أي: ما سنُّوه من سُنَّة حسنة علمية أو عملية، بقيت بعدهم. أو ببقاء شيء منه يدل عليه، **ومنه**: ترسمت الدار؛ أي: نظرت إلى رسومها؛ ورَسْمُ الدار ما كان من آثارها لاصقاً بالأرض[2]، قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [العنكبوت: ٣٥]: «هي آثار منازلهم الخربة»[3].

والمقصود بالأثر الفقهي: الفروع الفقهية المبنية على الأوصاف الجامعة من المقاصد الخاصة، بحيث يظهر أثر المقصد في الفرع الفقهي قوة وضعفاً، بحسب قوة تأثير المقصد في الفرع.

❁ ❁ ❁

---

(١) التعريفات (ص٩)، المفردات (ص٦٢)، عمدة الحفاظ (ص١/ ٦٢)، مادة: «أثر».

(٢) انظر: العين (٧/ ٢٥٣)، مقاييس اللغة (١/ ٥٣)، المعجم في بقية الأشياء، مادة: «أثارة» و«أثر» (ص٤٩، ص٥٠)، المفردات (ص٦٢)، لسان العرب (٤/ ٥)، (١٢/ ٢٤١)، القاموس المحيط (ص٤٣٥)، مادة: «أثر».

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٣/ ٣٤٣).



رابعاً: «الفقهي»

أ ـ الفقه في اللغة:

يتدرج معنى الفقه في اللغة من مجرد العلم بأي شيء وفهمه[1]، وهذا أوسع المعاني وأشملها للفقه، قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «الْفَاءُ وَالْقَافُ وَالْهَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يَدُلُّ عَلَى إِدْرَاكِ الشَّيْءِ وَالْعِلْمِ بِهِ. تَقُولُ: فَقِهْتُ الْحَدِيثَ أَفْقَهُهُ. وَكُلُّ عِلْمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهٌ»[2]، وقال أبو بكر الأنباري (ت٣٢٧هـ): «وَكُلُّ عَالِمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فَقِيهٌ فِيهِ.. وَمِنَ الْفِقْهِ قَوْلُهُمْ: قَالَ فَقِيهُ الْعَرَبِ، مَعْنَاهُ: عَالِمُ الْعَرَبِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢] مَعْنَاهُ: لِيَكُونُوا عُلَمَاءَ بِهِ»[3].

ثم يضيق إلى أن يكون فهم الأشياء والعلم بها على تأمل فيها وتبصر، قال أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ): «إن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا لا يقال إن الله يفقه؛ لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه: تفقَّه ما أقوله؛ أي: تأمله لتعرفه»[4].

ثم يضيق إلى أن يكون فهم حقائق الأشياء وأغراضها وغاياتها، حتى قالوا بأنه: فهم غرض المتكلم من كلامه، وهو أخص من مجرد فهم الكلام؛

---

(١) انظر: جمهرة اللغة (٢/ ٩٦٨)، الصحاح (٦/ ٢٢٤٣)، مجمل اللغة (١/ ٧٠٣)، مادة: «فقه»، الفقيه والمتفقه (١/ ١٨٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٤٦٥).

(٢) مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٢).

(٣) الفقيه والمتفقه (١/ ١٩٠).

(٤) الفروق اللغوية (١/ ٤١٢).

فيُشعر معناه بما فيه دقة وخفية[1]، قال الجرجاني (ت٨١٦هـ): «الفقه: هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه»[2].

فهو: إدراك الشيء والعلم به، وليس أي إدراك أو علم يسمى فقهاً، بل إدراك وعلم خاص يستطيع به أن يفهم مراد وغرض المتكلم من كلامه، بتأمل وتبصر؛ ليتوصل بالقرائن المشاهدة إلى المعاني الغائبة، ويستخرج الغوامض، ويطَّلع عليها[3].

قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «الفقه: هو التوصل إلى علم الغائب بعلم شاهد»[4].

وجمع هذه المراتب الثلاثة الكفوي (ت١٠٩٤هـ) بقوله: «الفقه: هُوَ الْعلم بالشَّيْء، والفهم لَهُ، والفطنة»[5].

وكان السمين الحلبي (ت٧٥٦هـ) قد أوضح غالب هذا بقوله: «وأصل الفقه: الفهم. وقيل: فقه الأشياء الخفية، فهو أخص من مطلق الفهم. وقيل: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد؛ فهو أخص أيضاً من مطلق الفهم»[6]؛ فكل مرتبة وسيلة للتي تليها ليتوصل إلى أدق المعاني وأصحها؛ لأنه لا يمكن أن يصل لمرتبة وهو لم يتقن التي قبلها؛ فمن قصر على الأولى نال طرف الفقه، ومن وصل إلى آخرها نال تمامه وكماله.

فيحتاج إلى فطنة وجودة في الذهن؛ فكأنه يستحضر الكلام والمتكلم وحالته جميعاً، ويربط بينهما ليفهم المراد؛ حتى إن بعض أهل اللغة جعل

---

(١) انظر: أنيس الفقهاء (ص٣٠٨)، الكليات (ص٦٩٠).

(٢) التعريفات (ص١٦٨).

(٣) انظر: العين (٣/ ٣٧٠)، مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٢)، المفردات (ص٦٤٢)، التعريفات (ص١٦٨)، لسان العرب (١٣/ ٢٢)، المحصول (١/ ٧٨)، الإبهاج (١/ ٢٨، ٣٧)، القاموس المحيط (ص١٦١٤) شرح الكوكب (١/ ٤٠)، الكليات (ص٦٩٠).

(٤) المفردات (ص٦٤٢)، مادة: «فقه».

(٥) الكليات (ص٦٩٠).

(٦) عمدة الحفاظ (٣/ ٢٩١)، مادة: «فقه».

معنى الفقه: «الفطنة» لأهميتها في فهم غرض المتكلم من كلامه، قال أعرابي لعيسى بن عمر: «شهدت عليك بالفقه»؛ أي: الفطنة[1]؛ فكل لفظة أو إشارة أو نظرة من المتكلم ـ ولو يسيرة ـ قد تحيل المعنى وتغيره، فيجب أن يتفطن لدلائلها ومعانيها؛ ليفهم غرض المتكلم من كلامه؛ لذا فإن صفة العلم تطلق على الخالق ﷻ، ولا يطلق عليه سبحانه صفة «الفقه»؛ لأن الفقه يحتاج إلى تأمل ونظر؛ فهي صفة المخلوق، والله سبحانه منزَّه غنيٌّ عن هذا[2].

ب ـ الفقه في الاصطلاح:

بناء على ما تم إيضاحه وبيانه في معنى الفقه في اللغة جاء كذلك معناه في الاصطلاح الشرعي:

١ ـ فأوسع معاني الفقه الشرعية العلم بأحكام الدين الاعتقادية والعملية في الدنيا والآخرة؛ كما قال تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨]، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٧﴾﴾ [المنافقون: ٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عباس: «**اللَّهُمَّ فقِّهه في الدين**»[3].

وقول علي ﷺ: «إن الفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره؛ إنه لا خير في عبادة لا علم فيها، ولا علم لا فهم فيه، ولا قراءة لا تدبر فيها»[4]، وجاء عن مجاهد[5] (ت١٠٤هـ): «الفقيه من

---

(١) انظر: أساس البلاغة (ص٣٤٦)، الصحاح (٦/ ٢٢٤٣)، المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ١٢٨)، المصباح المنير (ص٢٤٨)، الكليات (ص٦٩٠).

(٢) انظر: التعريفات (ص١٦٨)، الكليات (ص٦٦، ٦٩٠).

(٣) صحيح البخاري (١٤٣)، واللفظ له، صحيح مسلم (٢٤٧٧).

(٤) سنن الدارمي (٢٩٧) واللفظ له، جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٩٦) رواه مرفوعاً، وذكر أن أكثرهم على وقفه، أخلاق العلماء للآجري (ص١٠٦)، الفقيه والمتفقه (٢/ ٦١).

(٥) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم: تابعي، شيخ القراء والمفسرين، من أهل مكة، أخذ التفسير عن ابن عباس قرأه عليه ثلاث مرات. =

خاف الله ﷻ»[1].

وعلى هذا المعنى جاء قول الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ): «الْفِقْه فِي الدّين أَفْضَل من الْفِقْه فِي الْأَحْكَام، وَلِأَن يتفقه الرجل كَيفَ يعبد ربه، خير لَهُ من أن يجمع الْعلم الْكثير»[2].

ولذلك ذكر الحليمي (ت٤٠٣هـ)[3] بأن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث، وأن اسم الفقه يعم جميع الشريعة التي من جملتها ما يتوصل به إلى معرفة الله، ووحدانيته، وتقديسه، وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه، ورسله عليهم السلام، ومنها علم الأحوال، والأخلاق، والآداب، والقيام بحق العبودية وغير ذلك[4].

فالمراد بالفقه: فهم ومعرفة مراد الله ورسوله من الوحيين عملاً واعتقاداً، أصولاً وفروعاً، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «فحد الفقه هو المعرفة بأحكام الشريعة من القرآن، ومن كلام المرسل بها، الذي لا تؤخذ إلا عنه»[5].

٢ ـ وبناء على هذا الأصل جاءت إناطة معنى «الفقه» بأعظم الأشياء وأهمها، وهو معرفة طريق الآخرة تحديداً؛ لكونه هو المقصود من الشريعة

= توفي عام (١٠٤هـ). انظر: طبقات بن سعد (٥/٤٦٦)، حلية الأولياء (٣/٢٧٩)، سير أعلام النبلاء (٤/٤٤٩)، الأعلام (٥/٢٧٨).

(١) أحمد في الزهد (ص٤٥٢)، سنن الدارمي رقم (٢٩٦)، جامع بيان العلم وفضله (٢/١٠٥).

(٢) الفقه الأكبر (ص٨٢).

(٣) الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله، فقيه الشافعية وإمامهم في ما وراء النهر، وأحد أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي، كان إماماً في الحديث ولي القضاء. مولده بجرجان ووفاته في بخارى عام (٤٠٣هـ). من مصنفاته: «المنهاج في شعب الإيمان» وغيره. انظر: الأنساب للسمعاني (٢/٢٥١)، طبقات الشافعية للسبكي (٤/٣٣٣)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣١)، الأعلام (٢/ ٢٣٥).

(٤) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (٢/١٨٦)، البحر المحيط (١/٣٩).

(٥) الإحكام في أصول الأحكام (٥/٩١٣).

كلها، وما عداه وسائل إليه؛ فقد ذكر الغزالي (ت٥٠٥هـ) أن «اسم الفقه» في العصر الأول يطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب، دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة؛ فذلك لا يحصل به الإنذار والتخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه، ولم ينف الغزالي شمول الفقه في العصر الأول للفتاوى في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع؛ فكان إطلاقهم له على علم الآخرة أكثر[(١)].

٣ ـ ثم نُقل المعنى إلى: «العلم بالأحكام الشرعية»[(٢)]، ثم زيد إيضاحاً بأنه: «العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية»[(٣)]، ثم استقر عند الأغلب: «العلم بالأحكام العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[(٤)].

فالأحكام العملية التكليفية والوضعية حاجتها أكثر إلى النظر والتأمل والفهم؛ لكثرة المستجدات والنوازل، وتغير حياة الناس وتبدلها من جهة، وسعة أدلة الشريعة وكثرتها من جهة أخرى، وتنوع مصالحها ومفاسدها.

ويبيِّن دقة عمل الفقهاء وحاجتهم إلى الفهم بمعناه الخاص وصف الشاطبي (ت٧٩٠هـ) لدورهم بقوله: «وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات، التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحلَّ الله وما حرَّم، حتى لا يتجاوزوا ما

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٤٥، ٤/ ٢٠٧).

(٢) انظر: التلخيص لإمام الحرمين (ص٧، ٤٦)، البرهان (١/ ٨)، المحصول لابن العربي (ص٢١).

(٣) وهذا تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني كما نقله إمام الحرمين في التلخيص (ص٧).

(٤) الإحكام للآمدي (١/ ٨)، مع اختلاف في التعريف إذ عرف الفقه بأنه: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال»، المحصول (١/ ٧٨)، التعريفات (ص١٦٨)، الكليات (ص٦٩٠)، الفواكه الدواني (١/ ٢٢).

أحل الله إلى ما حرم؛ فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما إلى مقاربة الحد الفاصل؛ فهم يزعونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زلَّ أحدهم يبيِّن له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك، في كل جزئية؛ آخذين بحجزهم تارة بالشدة، وتارة باللين، فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء وإياه تحروا، وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً؛ فلم يفصلوا»[(١)].

وقد قارن الطوفي (ت٧١٦هـ) بين فقيهين **أحدهما**: جَادَ ذهنه، ولطف مأخذه، ودق نظره. **والآخر**: «الذي لم يتنقح ذهنه بالمباحث العقلية، والمآخذ النظرية، فإن نسبته إلى الذي قبله ممن تهذبت قوته النظرية نسبة الأرض إلى السماء، والظلمة إلى الضياء، خصوصاً إن كان جاهلاً مركباً، يجهل، ويجهل أنه يجهل، فيكون كما قيل: إن أشد الناس شقاء من بلي بلسان نطق، وقلب منطبق، فهو لا يحسن أن يتكلم، ولا يستطيع أن يسكت»[(٢)].

فالفقه بناء على هذا أخص من مجرد العلم بالأحكام الشرعية العامة الواضحة؛ لما فيه من الدقة والخفاء، قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «الفقه: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم»[(٣)].

فتظهر قيمة الفقه بالآتي:

١ ـ العمل: لأن مناطه المكلف، بأن يفعل أو يترك؛ فعمل أي مكلف مناط بالفقه الذي يحتاج إلى استنباط من الدليل، وهو ما أشير إليه في التعريف بـ: «المكتسب» وفي تعريف آخر: «بالنظر والاستدلال»؛ لأن «الفقه» يحتاج إلى اكتساب، والاكتساب لا يكون إلا بالاجتهاد والاستنباط، وهذا ما حدا ببعض العلماء إدخال الاجتهاد والاستنباط ضمن حد الفقه؛ فجاء في تعريف الفقه بأنه: «الإدراك للأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد والاستنباط»[(٤)]،

---

(١) الموافقات (٤/ ٢٣٧).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٠ ـ ٤١).

(٣) المفردات (ص٦٤٢)، مادة: «فقه».

(٤) الحدود لابن فورك (ص١٣٩).

وفي تعريف آخر للفقه بأنه: «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[1].

٢ ـ الخفاء: فإن أحد خصائص الفقه كون مناطه الأحكام الخفية المحتاجة إلى اجتهاد واستنباط؛ لا الأحكام الواضحة الجلية؛ ففي بعض تعاريف الفقه أنه: «التَّفَهُّمُ فِي الدِّينِ، وَالنَّظَرُ فِيهِ، وَالتَّفَطُّنُ فِيمَا غَمضَ مِنْهُ»[2]، وجاء بأنه: «الوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم»[3].

وقد جمع الزمخشري (ت٥٣٨هـ) بين هذا المعنى في «الفقه» مع أصل معنى «الفقه» في اللغة بقوله: «والفقه حقيقة: الشق والفتح، والفقيه: العالم الذي يشق الأحكام ويفتش عن حقائقها، ويفتح ما استغلق منها. وما وقعت من العربية فاؤه فاء، وعينه قافاً؛ جلّه دالٌّ على هذا المعنى، نحو قولهم: تفقأ شحماً، وفقح الجرو، وفقر للفسيل، وفقصت البيضة عن الفرخ، وتفقعت الأرض عن الطرثوث»[4].

ولهذا المعنى:

ـ أخرج الرازي (ت٦٠٦هـ) الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة من حد الفقه؛ كوجوب أركان الإسلام[5]، بل قال المقري (ت٧٥٨هـ): «اتفقوا على خروج كل ما هو ضروري عن حد الفقه»[6].

ـ وأخرج الزركشي (ت٧٩٤هـ) المسائل المدونة في كتب الفقه من حد الفقه اصطلاحاً؛ لأنها ليست بفقه، وأن حافظها ليس بفقيه، وإنما هي نتائج الفقه، والعارف بها فروعي ليس بفقيه، وإنما الفقيه هو المجتهد الذي ينتج

---

(١) اللمع في أصول الفقه (ص٦). وانظر: الفقيه والمتفقه (١/ ١٩١).
(٢) غريب الحديث لإبراهيم الحربي (٢/ ٧٣٦).
(٣) التعريفات (ص١٦٨).
(٤) الفائق في غريب الحديث والأثر (٣/ ١٣٤).
(٥) المحصول (١/ ٧٨).
(٦) القواعد (١/ ٢٣٣).

تلك الفروع عن أدلة صحيحة؛ فيتلقاها منه الفروعي تقليداً ويدوِّنها ويحفظها؛ لذا جاء عن العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) قوله: «هم نقلة فقه، لا فقهاء»[(١)].

وسبب هذا: أن تلك الفروع فقه في زمان من فرعها وأنتجها، أما من أتى بعدهم فليست بفقه بالنسبة له لأن مناط هذا الفقه ذلك الزمان، والزمان لا يتكرر.

قال أبو زيد الدبوسي[(٢)] (ت٤٣٠هـ): «وبهذه الوجوه يتبيَّن الفقه: فإنه اسم لضرب معنى، ينال بالتأمل والاستنباط... فالدفع على طرف الفقه، هو أن يكون بوجه لا ينال إلا بضرب تأمل؛ فأما الدفع بألفاظ ظاهرة فمما يقع بها الاحتراز عن النقوض بالسماع، فلا يكون فقهاً»[(٣)].

وتمَّم هذا ابن القيم (ت٧٥١هـ) لما قال: «فالفهم نعمة من الله على عبده، ونور يقذفه الله في قلبه، يعرف به، ويدرك ما لا يدركه غيره ولا يعرفه، فيفهم من النص ما لا يفهمه غيره، مع استوائهما في حفظه، وفهم أصل معناه؛ فالفهم عن الله ورسوله عنوان الصديقية، ومنشور الولاية النبوية، وفيه تفاوتت مراتب العلماء، حتى عد ألف بواحد»[(٤)].

لذا ارتفع شأن الفقه بهذه الاعتبارات، قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «ويتشاغل بأصول الفقه وبالفرائض، وليعلم أن الفقه عليه مدار العلو»[(٥)].

---

(١) البحر المحيط (١/ ٣٨).

(٢) عبد الله وقيل عبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي، نسبته إلى «دبوسية» بين بخارى وسمرقند، من كبار علماء الحنفية في الأصول والفروع، أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود، توفي في بخارى عام (٤٣٠هـ). من مصنفاته: «تأسيس النظر» و«تقويم الأدلة» في أصول الفقه، وغيرها. انظر: الجواهر المضية (١/ ٣٣٩)، تاج التراجم (٢/ ١٣٨)، الأعلام (٤/ ١٠٩).

(٣) تقويم الأدلة (ص٣٥١).

(٤) مدارج السالكين (١/ ٦٥).

(٥) صيد الخاطر (ص١٨٤).

٣ ـ **التجدد والتغير**: وهذه أبرز خصائص الفقه؛ لأن مناطه أحوال المكلفين المتغيرة والمتبدلة؛ إذ نادراً ما تتكرر المسائل وتتشابه وتتطابق في أحوال عامليها؛ فهذا التغير والتبدل يجعل وجه الدلالة من كل دليل يتغير ولا يثبت في كل حادثة ونازلة، بل يظهر في كل مسألة جديدة فرق معتبر مؤثر في الحكم غالباً؛ يحتاج الفقيه أن يقارن المسائل النازلة بالسابقة، ويعرف وجه الفرق والجمع بينها؛ ليجتهد في إجراء الحكم، وما تأخذه المسألة من سابقتها وما تتركه؛ لهذا قال ابن الماجشون (ت٢١٢هـ): «كانوا يقولون: لَا يَكُونُ فَقِيهاً فِي الْحَادِثِ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَالِماً بِالْمَاضِي»[١]؛ فلا ينقل حكم الماضي للحادث بنصه، ولا يهمله، بل يستفيد منه في إثبات الحكم الحادث.

لذا فإن الغزالي (ت٥٠٥هـ) تفطن وشدد على هذا الأصل المعتبر في الفقه لما قال: «إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها؛ ككلامه في مسألة سمعها: فليس بفقيه»[٢].

وقد ذكر إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) بأن الفقه لا يمكن نقله، ومن أراد نقله لا بد توافر شرطين فيه: بأن يكون موثوقاً، وفقيه نفس[٣]؛ فإن الفهم الذي يلقيه الله في قلوب العلماء لا يتمكن غيرهم من نقله على وجه كماله، ولأنه ربما نقله فأحاله عن معناه لاختلاف الحال؛ إذ الفقه غالباً لا يتكرر؛ ففقه كل زمان خاص به، لا يتعدى إلى غيره.

ثم أوضح ذلك في موضع آخر بقوله: «لا يستقل بنقل مسائل الفقه من يعتمد الحفظ، ولا يرجع إلى كيس وفطنة، وفقه طبع؛ فإن تصوير مسائلها أولاً، وإيراد صورها على وجوهها ثانياً، لا يقوم بها إلا فقيه»[٤]، ثم قرر هذا أكثر في شروط المفتي، لما اشترط له العلم بالكتاب والسُّنَّة والفقه، جاء

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/١٠٣).
(٢) البحر المحيط (١/٣٨)، التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٨٧٠)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٦٠).
(٣) البرهان (٢/ ٨٨٥).
(٤) غياث الأمم (ص٤٢٤).

بأعلى الشروط رتبة بقوله: «ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس، فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه؛ فإن جبل على ذلك فهو المراد، وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب»[1].

ومما يبيِّن هذا الأصل الكبير في الفقه: أن ابن رشد[2] (ت٥٩٥هـ) تردد في إلحاق حفظة ونقلة الفروع بالعوام أو بالمجتهدين، ورجح إلحاقهم بالعوام، وشدد على جرأة بعضهم بتخريجهم على أقوال المجتهدين، فقال: «ولأن هٰهنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أيِّ الصنفين أولى أن نلحقهم، وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام وأنهم مقلدون. . . فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين، ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء، لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلك حكم؛ فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويصيِّرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفى بهذا ضلالاً وبدعة»[3].

ولهذا الأصل فإن سد باب الاجتهاد وإيجاب التقليد، بالاعتماد على اجتهادات أيام خالية؛ تعطيل لمعاني النصوص، وإيقاف لمصالحها، بعزلها عن متغيرات الناس وأحوالهم ومستجداتهم؛ لأجل ذلك جعل الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) من لوازم إيجاب التقليد وسد باب الاجتهاد؛ رفع الشريعة بأسرها، والنسخ لها[4].

ـ وقد جاء وصف الفقيه عند الأصوليين بأنه: من يستقل بمعرفة أحكام

---

(١) البرهان (٢/ ٨٧٠).

(٢) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الأندلسي، أبو الوليد، الفيلسوف، الحفيد. توفي عام (٥٩٥هـ). من مصنفاته: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، و«تهافت التهافت»، و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (٢/ ٧٥)، سير أعلام النبلاء (٢١/ ٣٠٧)، الأعلام (٥/ ٣١٨).

(٣) الضروري (ص١٤٤).

(٤) انظر: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (ص٦٦).

الشريعة نصّاً واستنباطاً، أو: من له أهلية تامة يعرف الحكم بها إذا شاء، مع معرفته جملاً كثيرة من الأحكام الفرعية[(١)].

وجاء في وصفه أيضاً عندهم: بأنه من عرف معاني النصوص، وأصّل الأصول وخرَّج عليها، وعمل بما علم، حتى لا يكون العلم مقصوداً بذاته؛ فإذا تمت هذه الأوجه الثلاثة كان فقيهاً كاملاً، ومن نقص كان فقيهاً من وجه دون آخر[(٢)].

فاجتمع في الفقيه عند الأصوليين أوصافاً خمسة:

١ ـ الأهلية والاستعداد، وهي فقه النفس، وهي الدستور كما يقول إمام الحرمين[(٣)].

٢ ـ الحيازة للأصول، كمّاً وكيفاً، فهماً وتطبيقاً؛ بقدرته على بناء الفروع عليها.

٣ ـ معرفة تامّة بأحوال المكلفين ومتغيراتهم الحالية والزمانية والمكانية لينزل الحكم على الواقعة.

٤ ـ استنباط الحكم المناسب لمحل الحكم من الدليل الشرعِي، بحسب وجه الدلالة من الدليل؛ لأنها الرابطة والمناسبة بين الدليل والمحل، وهو المعنى الذي جعل الدليل صالحاً للدلالة في المستدل عليه.

٥ ـ العمل بما يعمل.

فانتظم «الفقه» في أصول هي: معرفة المستدل به، والمستدل عليه، والرابطة بينهما وهي: وجه الدلالة للوصول لدرجة الحكم الصحيحة. مع العمل بما يعلم. وأي ضعف في إقامة أحد هذه المعاني قد يضعف أو يبطل «الفقه» كلية.

فمن حاز علماً دون استعداد لا يكمل فقهه. ومن ملك استعداداً وأهلية،

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٧٠)، شرح الكوكب المنير (١/ ١٢).
(٢) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/ ١٣)، البحر المحيط (١/ ٣٨).
(٣) انظر: البرهان (٢/ ٨٧١).

دون حيازة العلم لا يكمل فقهه. ومن جمع الأمرين: الحيازة والاستعداد، ولكن دون معرفة لحال المكلف فقد يخطئ رتبة الحكم أو محله، ومن جمع الثلاثة مع العمل بما يعلم؛ اكتمل له الفقه، واستطاع تخريج النوازل على الأصول، ومقارنتها بالفروع التي حازها فاستحق تسمية فقيه.

قال ابن رشد الجد (ت٥٢٠هـ): «وهذا كله يتفاوت العلماء في التحقق بالمعرفة به تفاوتاً بعيداً، وتفترق أحوالهم أيضاً في جودة الفهم لذلك، وحدة الذهن فيه افتراقاً بعيداً، إذ ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية والحفظ، وإنما هو نور يضعه الله حيث شاء؛ فمن اعتقد في نفسه أنه ممن تصح له الفتوى بما أتاه الله ﷻ من ذلك النور المركب على المحفوظ المعلوم؛ جاز له إن استفتي أن يفتي»[١].

فلا يمكن حيازة الفقه دون فقيه متمرس مجرب صاف الذهن، أصَّل وفرَّع الكثير، صدر الناس ونهلوا عنه تعليماً وإفتاء وقضاء، تفقه بثقات العلماء فقهاً وتقوى، قيل لأبي حنيفة[٢] (ت١٥٠هـ): «في المسجد حلقة ينظرون في الفقه»؛ فقال: «لهم رأس؟». قالوا: لا. قال: «لا يفقه هؤلاء أبداً»[٣].

ولكن يبقى أيضاً مقارنة ذلك بعمله ليظهر أثر الفقه عليه ليجمع حسن العمل مع حسن القول؛ فيكون إماماً بعمله قبل علمه لظهور أثر العلم عليه؛ لأن من لا يعمل بعمله؛ لا يوفق للفقه الصحيح؛ إذ الفقه نور وهدى وتوفيق؛ يقذفه الله في قلوب المخلصين الصادقين العاملين، قبل أن يكون قواعد

---

(١) فتاوى ابن رشد (٣/ ١٥٠٢). وانظر: مواهب الجليل (٦/ ٩٤)

(٢) النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد، أحد الأئمة الأربعة، انقطع لطلب العلم والإفتاء والتدريس، طُلب للقضاء مراراً فامتنع، كان قوي الحجة، فصيحاً، جواداً، توفي في بغداد عام (١٥٠هـ). له «مسند» في الحديث جمعه طلابه، و«المخارج» في الفقه رواه عنه تلميذه أبو يوسف. انظر: الجرح والتعديل (٨/ ٤٤٩)، تاريخ بغداد (١٣/ ٣٢٣)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٩٠)، الأعلام (٨/ ٣٦).

(٣) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٨٧).

وأصول ونوازل مجردة، يلتمس معرفتها، معزولة عن صاحبها؛ فإن الله نفى الفقه عن الكفار بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنفال: ٦٥] وعن المنافقين مع ذكائهم وقدرتهم على التغير والتلون بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٧﴾﴾ [المنافقون: ٧]؛ لأن العلم كله وسيلة للعمل؛ فمن عني بالوسيلة، وترك المقصد؛ لم يكن للوسيلة اعتبار.

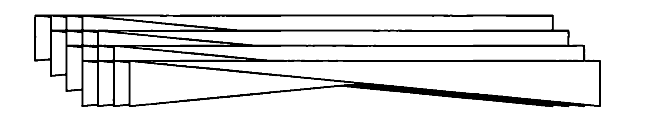
قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصّاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه؛ فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونوَّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة»[1].

وجاء في بعض تعاريف الفقه: «هُوَ علم الْمَشْرُوع وإتقانه بِمَعْرِفَة النُّصُوص بمعانيها، وَالْعَمَل بِهِ. ويعبر عَنهُ: بِأَنَّهُ معرفَة الْفُرُوع الشَّرْعِيَّة اسْتِدْلَالاً، وَالْعَمَل بهَا»[2].



(١) الرسالة (ص١٤).

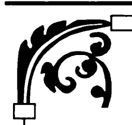
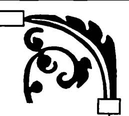
(٢) الكليات (ص٦٩٠).



خامساً: إيضاح مفهوم العنوان:
«مقاصد العبادات، وأثرها الفقهي»

النظر في المعاني والمصالح التي تضمنتها العبادات، دون غيرها من جهات الشريعة الأخرى؛ لكشف تلك المصالح وترتيبها حسب أهميتها، وحسب أحوال عامليها؛ كي تعطى كل عبادة درجتها من الاهتمام والعناية والرعاية، وتوضع في مكانها الذي أراده ﷻ؛ مخرجاً على هذه المصالح والمعاني: الفروع العملية الخادمة والمقيمة لهذه الأوصاف الجامعة التي اجتهد الفقهاء بدراستها وتحريرها وبيان أدلتها التفصيلية؛ فهي دراسة مؤسِّسة لأصول مصالح العبادات، بانية عليها فروعها العملية.



الباب الأول

العبادات والمقاصد

الفصل الأول: أنواع المقاصد.

المبحث الأول: المقاصد الجزئية.

المطلب الأول: تعريف المقاصد الجزئية.

المطلب الثاني: الأثر الفقهي للمقاصد الجزئية.

المبحث الثاني: المقاصد الخاصة.

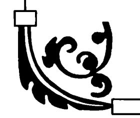
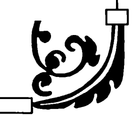
المطلب الأول: تعريف المقاصد الخاصة.

المطلب الثاني: الأثر الفقهي للمقاصد الخاصة في العبادات.

المبحث الثالث: المقاصد العامة.

المطلب الأول: تعريف المقاصد العامة.

المطلب الثاني: الأثر الفقهي للعبادات في المقاصد العامة.

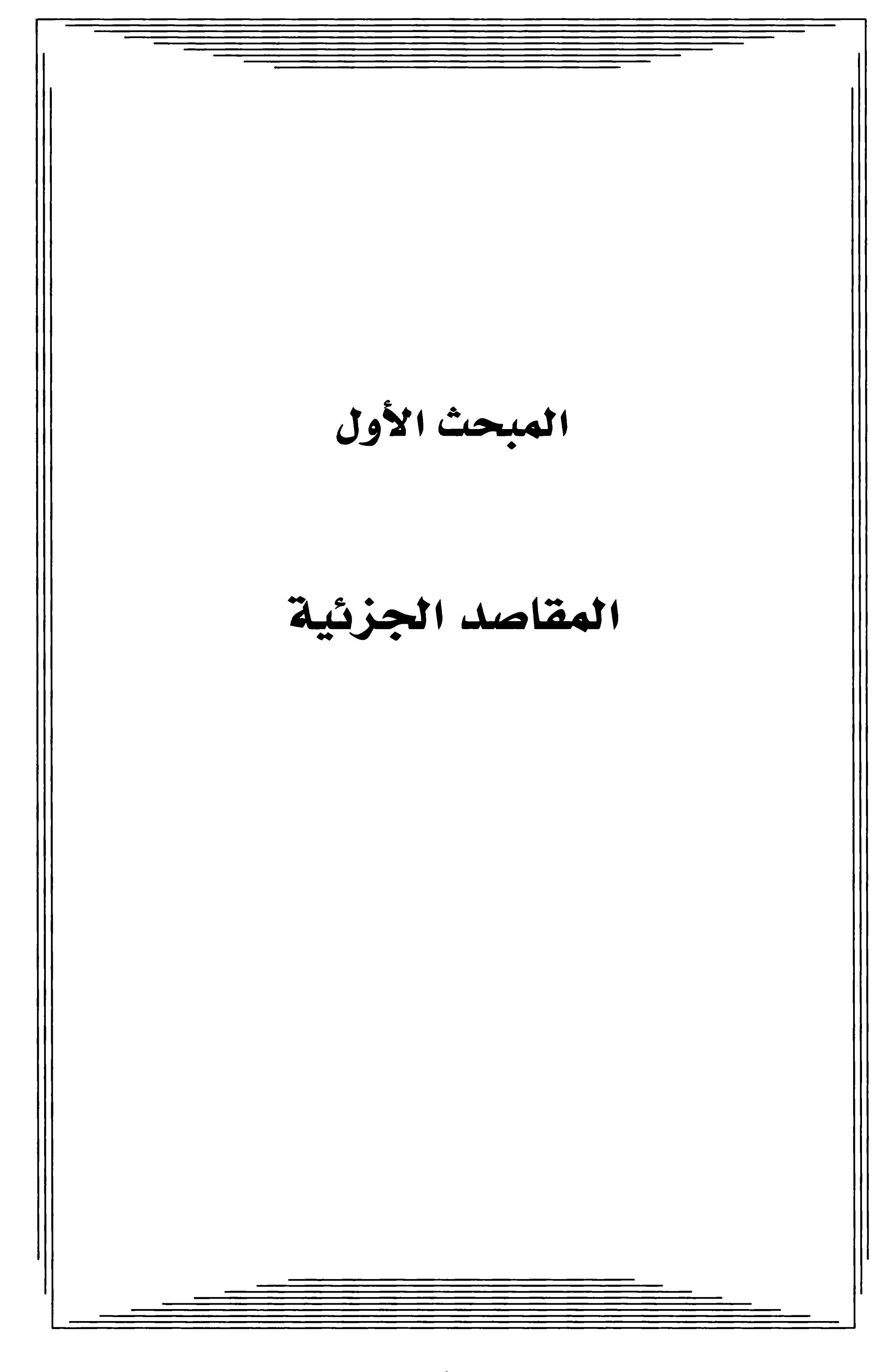
الفصل الأول

أنواع المقاصد

المقاصد الجزئية، والمقاصد الخاصة، والمقاصد العامة:

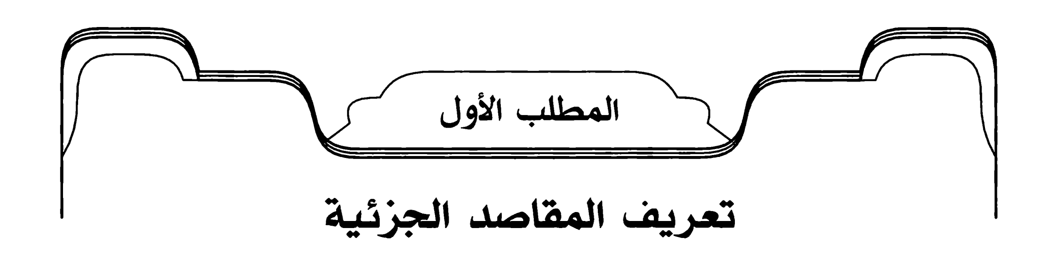
ظهرت هذه المسميات الثلاثة: المقاصد الجزئية، والمقاصد الخاصة، والمقاصد العامة؛ ضمن مصطلحات المقاصد المعاصرة؛ تسهيلاً لدراسة المقاصد، وتيسيراً لتصورها؛ لأنها مترابطة مبنية بعضها على بعض؛ كل واحدة منها تمثل أساساً لما بعدها؛ فتبدأ بالمقاصد الجزئية، وهي أصل للمقاصد الخاصة، ثم الخاصة، وهي أصل للمقاصد العامة، وتنتهي بالمقاصد العامة التي هي أوسع المقاصد، وأشملها في الشريعة. وكل واحد أعلى يؤثر فيما تحته[1].

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (ص٣٠٦)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي د. الريسوني (ص١٩ ـ ٢٠)، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده د. الريسوني (ص١٦)، علم مقاصد الشارع د. الربيعة (ص١٩٣)، علم مقاصد الشريعة د .نور الدين الخادمي (ص١٩٣).



المبحث الأول

المقاصد الجزئية



المطلب الأول

تعريف المقاصد الجزئية

۞ المسألة الأولى: **نص التعريف**

أشهر تعريفات المقاصد الجزئية تعريفان:

التعريف الأول:

«ما يقصده الشارع في كل حكم شرعي من إيجاب، أو تحريم، أو ندب، أو كراهة، أو إباحة، أو شرط، أو سبب..»[(١)].

التعريف الثاني:

«الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[(٢)]، وزاد بعضهم إيضاحه: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في مسألة خاصة دون

---

(١) أول من أطلق هذا التعريف الريسوني في كتابه: «نظرية المقاصد عند الشاطبي» (ص٢٠)، ثم تتابع الباحثون من بعده عليه، كما في كتاب «مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام» (ص٨٧)، وكتاب «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» (ص١٣٠)، و«معجم مصطلحات أصول الفقه» (ص٤٣)، وبحث: «القصد والنية في الشريعة الإسلامية»، د. عبود بن علي بن درع، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٤٨، (ص٩٠ ـ ١٨٤).

(٢) هذا تعريف مقاصد الشريعة بوجه عام لعلال الفاسي في كتابه: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، (ص٧)، حيث قال: «المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»؛ فكأنه جمع في هذا التعريف بين المقاصد العامة بقوله: «الغاية منها»، والجزئية بقوله: «والأسرار التي... إلخ»، ثم خصه بعض الباحثين بالمقاصد الجزئية كـ د. الريسوني في كتابه: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص٢٠)، وتابعته يمينه ساعد في كتابها: «مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص» (ص٤٧).

غيرها، أو دليل خاص، فما يستنتج من الدليل خاص؛ من حكمة، أو معنى»[1].

۞ **المسألة الثانية: إيضاح التعريفين**

١ ـ إيضاح التعريف الأول:

المقاصد الجزئية بناء على التعريف الأول: منبثقة عن الحكم الشرعي تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، اتسع الحكم أو ضاق؛ فالصلاة حكم تكليفي تحتها مئات المسائل، ورفع الأصبع في التشهد حكم تكليفي يتضمن مسألة أو مسألتين، فكل ما قصده الشارع في هذه الأحكام، تسمى مقاصد جزئية على أصل هذا التعريف.

والنية حكم وضعي يمتد لأغلب أحكام الشريعة، وبعض الموانع، أو الأسباب، أو الشروط، أو الرخص منحصر في مسائل قليلة، وتسمى كلها مقاصد جزئية، فهو شامل لكل الفقه؛ لأن مدار الفقه على الحُكم: تكليفيّاً كان أو وضعيّاً.

٢ ـ إيضاح التعريف الثاني:

التعريف الثاني منحاه مخالف للتعريف الأول؛ فكأن المقاصد الجزئية خاصة بحِكم التشريع التي يفهمها المكلف من كل حُكم؛ ظهر أثره في الفقه أم لم يظهر؛ فيتعدى ـ بناء على هذا التعريف ـ الفقهاء، إلى أرباب السلوك والوعظ، ممن لهم عناية بحِكم الشارع من الأحكام.

فهنا وصف زائد على مجرد تحقق الحكم الشرعي من ندب أو وجوب أو إباحة... إلخ، إلى الحكم والمعاني والأسرار؛ إذ يشير عادة الفقهاء في كتبهم، وخصوصاً المطولات منها إلى حكمة المشروعية من الحُكم، ولكنه ليس مبحثاً أصليّاً عندهم من مباحث الفقه.

---

(١) علم مقاصد الشارع، د. الربيعة، (ص١٩٥).

قال المقري[1] (ت٧٥٨هـ): «التدقيق في تحقيق حكم المشروعية من ملح العلم، لا من متنه عند المحققين»[2]، وكذلك شراح الحديث، وأهل التفسير، لهم إشارات وتجليات قيمة في حِكم الشريعة من الأحكام.

وهناك من أفرد ذلك بالتأليف؛ كالحكيم الترمذي[3] (ت٣٢٠هـ) في كتبه: «المنهيات» و«إثبات العلل» و«الصلاة ومقاصدها».

وأبي بكر محمد بن علي المعروف بالقفال الكبير[4] (ت٣٦٥هـ) في كتابه: «محاسن الشريعة»، وأبي عبد الله محمد البخاري[5] (ت٥٤٦هـ) في كتابه: «محاسن الإسلام».

وكأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في كتابه: «إحياء علوم الدين»، والعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) في كتبه: «مقاصد الصلاة» و«مقاصد الصوم» و«أحكام الجهاد وفضائله»، وقطب الدين القسطلاني[6] (ت٦٨٦هـ) في كتابه:

---

(١) محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر المقري التلمساني، أبو عبد الله، توفي عام (٧٥٨هـ) أشهر تصانيفه: «القواعد»، و«عملُ من طَبَّ لمن حَبَّ»، و«أحاديث الأحكام»، و«الكليات الفقهية». انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة (٢/ ١١٦)، نفح الطيب (٥/ ٢٠٣)، الديباج (ص٢٨٨)، ترجمة محقق القواعد (١/ ٥٣ ـ ٧٤).

(٢) القواعد (٢/ ٤٠٦).

(٣) محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي، توفي عام (٣٢٠هـ). من تصانيفه: «نوادر الأصول في أحاديث الرسول»، و«الصلاة ومقاصدها»، و«الفروق»، و«المنهيات»، و«علل الشريعة». انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٤٠)، لسان الميزان (٥/ ٣٠٨)، الأعلام (٦/ ٢٧٢).

(٤) محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر، الشاشي، الشافعي، القفال الكبير، توفي عام (٣٦٥هـ). من تصانيفه: «محاسن الشريعة» و«شرح الرسالة»، و«أصول الفقه». انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٨٣)، وفيات الأعيان (١/ ٤٥٨)، الأعلام (٦/ ٢٧٤).

(٥) محمد بن عبد الرحمٰن بن أحمد، أبو عبد الله البخاري الحنفي. توفي عام (٥٤٦هـ). من تصانيفه: «محاسن الإسلام»، «تفسير القرآن».. انظر: تاج التراجم (ص٤٢)، طبقات المفسرين للسيوطي (ص٩٤)، الأعلام (٦/ ١٩١).

(٦) محمد بن أحمد بن علي، قطب الدين، التوزري، أبو بكر، القسطلاني. توفي عام (٦٨٦هـ). من تصانيفه: «لسان البيان عن اعتقاد الجنان»، و«مراصد الصلات في مقاصد الصلاة» و«مدارك المرام في مسالك الصيام» و«تكريم المعيشة بتحريم الحشيشة». =

«مراصد الصلاة في مقاصد الصلاة»، وابن القيم (ت٧٥١هـ) في مواضع من كتبه، وأخصها: «مفتاح دار السعادة» و«إعلام الموقعين»، وولي الله الدهلوي[١] (ت١١٧٦هـ) في كتابه: «حجة الله البالغة»، وجمع من علماء الأزهر في كتاب: «حكمة التشريع وفلسفته»، وغيرها كثير.

فهذه كلها تناولت «المقاصد الجزئية» بناء على هذا التعريف، وعليه جاءت محاولة البعض دمج التعريفين مع بعضهما؛ إذ جاء في تعريف آخر للمقاصد الجزئية بأنها: «ما يقصده الشارع من خطابه من حكم تكليفي: إيجاب، أو تحريم، أو ندب، أو كراهة، أو إباحة. أو حكم وضعي: شرط، أو سبب، أو مانع، أو علة، أو دلالي عموم أو خصوص، أو إطلاق أو تقييد، أو حكمة جزئية، أو سر لذلك الحكم»[٢].

فجعل المقاصد الجزئية ما قصده الشارع في الحكم التكليفي والوضعي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والحكمة الجزئية، وأسرار الأحكام.

۞ المسألة الثالثة: المآخذ على هذه التعريفات

أولاً: مما يؤخذ على التعريف الأول:

١ ـ أنه جعل هناك تقارب وتلاصق بين الأحكام والمقاصد؛ فكأن أنواع الحكم التكليفي والوضعي في أفراد المسائل هي «المقاصد الجزئية»[٣]؛ فمتى

= انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٤٤)، فوات الوفيات (٢/ ١٨١)، الأعلام (٥/ ٣٢٣).

(١) أحمد بن عبد الرحيم، أبو عبد العزيز، الفاروقي، الدهلوي، الهندي. توفي عام (١١٧٦هـ). من تصانيفه: «الفوز الكبير في أصول التفسير»، و«حجة الله البالغة»، و«إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء»، و«الإنصاف في أسباب الخلاف». انظر: أبجد العلوم (٣/ ٢٤١)، إيضاح المكنون (٣/ ٣٩٢)، الأعلام (١/ ١٤٩).

(٢) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص١٣٠).

(٣) كما قد يفهم من تعريف الريسوني في: «نظرية المقاصد عند الشاطبي» (ص٢٠)، ود. عمر بن صالح بن عمر في: «مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام» (ص٨٧)، و«معجم مصطلحات أصول الفقه» (ص٤٣٢)، ود. عبود بن علي بن درع =

تحققت فيه أي مصلحة مهما دقت أو صغرت؛ سمي مقصداً جزئيّاً.

وفي هذا تجاوز لمفهوم المقاصد بتحويلها من أصول إلى فروع وأفراد؛ فالأصل أن يحافظ على كلية المقاصد وأصوليتها؛ إذ لا يعني تقسيمها إلى أنواعها الثلاثة: الجزئية، والخاصة، والعامة؛ تحويلها من أصول إلى فروع؛ فكون المسائل المنفردة تحقق بعض مقاصد الشارع، لا يجعلها تستقل بمقاصد كاملة؛ فإن المقاصد أصول وكليات.

ومما يترتب على هذا: تجزئة مقاصد الشارع، وبترها عما قبلها وبعدها؛ فتتعدد المقاصد وتتسع، ويضعف تصور الترابط بينها، ويصعب تخريج الفروع عليها.

ومما يبين هذا: أن المقاصد الجزئية كالأصل والأساس للمقاصد الخاصة، ومنها تبنى، ومن المتقرر أن الأصول لا تبنى بمسألة فردة، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «فالقاعدة: أن الدعوة العامة الكلية لا تثبت بالمثل الجزئية»[(١)]، يقصد الأفراد؛ فيجب أن تكون ذات عدد من المسائل المشتركة لتشكل أصلا؛ فيكتمل ويتم المقصد، ويسهل تصوره، وبناء الأحكام عليه.

ومما يضاف هنا أيضاً: أن هناك فرق بين الحكم والمقصد؛ فالحكم هو أن يفعل المكلف أو لا يفعل أو يخير، بينما المقصد يبدأ قبل الحكم، ويستمر أثنائه، ويظهر بعده؛ فأثر المقصد قبل وأثناء وبعد الحكم، والحكم هو الوسيلة للوصول إلى المقاصد.

٢ ـ وفي مقابل هذا المأخذ في الحكم التكليفي الذي يجعل المقاصد الجزئية أفراد مسائل الأحكام، يجعل التعريف الحكم الوضعي، الذي يمتد لأغلب أحكام الشريعة؛ مقصداً جزئيّاً؛ فالرخص، والموانع، والأسباب، والشروط؛ مترددة بين المقاصد الخاصة والعامة، لا الجزئية؛ فالنية مثلاً تمتد

= في بحثه: «القصد والنية في الشريعة الإسلامية»، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٤٨ (ص٩٠ ـ ١٨٤).

(١) الفروق للقرافي (٣/ ٧٤).

لتشمل العبادات والمعاملات، وعلى هذا التعريف تبقى مقصداً جزئيّاً، وكذلك التخفيفات والرخص هي مقاصد عامة للشريعة كلها، لا يصح تسميتها مقاصد جزئية.

فالمؤاخذات على هذا التعريف من جهتين؛ الضيق في جهة الحكم التكليفي، والسعة في جهة الحكم الوضعي، وأظنه لا يصح تعريف شيء بهذه السعة أو الضيق؛ إذ يفقد أي تعريف معناه وقيمته.

كما أنه اعتبر الأحكام هي المقاصد، وهذا لا يخفى بعده.

ومما يؤيد ما سبق أن الشاطبي (ت٧٩٠هـ) وصف المصالح الجزئية: بـأنها «ما يُعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته»[١]، وفي موضع آخر بـ: «ما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته»[٢]، ولم يطلق هذا التعريف على المقاصد، بل أطلقه على المصالح.

وفرَّق بين المصالح والمقاصد، من جهتين:

الأولى: أن هذا التعريف في كلا الموضعين جاء مقابلاً لمصطلح «المصالح الكلية» حيث قال في الموضع الأول: «إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معيَّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته»[٣].

وفي الموضع الآخر قال: «فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية: فما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته»[٤].

---

(١) الموافقات (٢/ ٦٦٢).
(٢) الموافقات (٤/ ٤٩٩).
(٣) الموافقات (٢/ ٦٦٢).
(٤) الموافقات (٤/ ٤٩٩).

فظاهر هنا أن الشاطبي (ت٧٩٠هـ) جعل «المصلحة الجزئية» تقابل «المصلحة الكلية»، ولم يأت هذا الإطلاق عنده على المقاصد، وهو الذي عليه أهل الأصول، والفقهاء؛ فاستعملوه في أفراد المسائل، وفي مركباتها، وضابطهم في هذا مقابلتها للـ«مصالح الكلية»، قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): «و«الكلية» لفائدة تعم جميع المسلمين احترازاً عن «المصلحة الجزئية» لبعض الناس، أو في حالة مخصوصة»[1].

ومثلوا لذلك ببعض الأمثلة: كتغير درجة طلب الغنيمة في الجهاد بين حال فقر أهل الإسلام وغناهم[2]، وطلاق زوجة المفقود إذا اندرس خبر موته[3]، والذبح في المحل المخصوص، وطلب الصداق في النكاح، والفروض المقدرة في المواريث، وقدر العدة[4]، والرضا في عقد السلم[5]، والوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران[6].

وهو مخالف لمصطلح «المقاصد الجزئية» المعاصرة؛ فهي ليست مقابلة لـ «المقاصد الكلية»، بل قسم من أقسام المقاصد، التي أقسامها الأخرى: «المقاصد الخاصة»، و«المقاصد العامة».

الثانية: يجب التفريق بين مصطلح «المصالح» ومصطلح «المقاصد»؛ فالذي ذكره الشاطبي (ت٧٩٠هـ) هنا «مصالح» وليست «مقاصد»؛ فالمصالح يصح أن تكون أفراداً؛ لأن كل حكم مشتمل على مصلحة مهما دق، وكل مجموعة مصالح تحقق مقصداً من مقاصد الشارع.

بخلاف «المقاصد» فهي كليات وأصول تبنى من مجموع المصالح في أفراد المسائل؛ إذ يبعد أن تكون مقاصد الشارع مسائل فردة لا ينضم إليها

(١) البحر المحيط (٨/ ٨٦).
(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٣٠٤).
(٣) المستصفى (١٧٨)، الإبهاج (٣/ ١٨٢).
(٤) الموافقات (٢/ ٥٩٢).
(٥) البحر المحيط (٧/ ١٢٢).
(٦) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٤٦٩).

شيء من غيرها في كل الشريعة؛ لذا يمكن أن يقال: أن مجموع المصالح يمثل مقصداً؛ فيمكن أن يقال: إن كل مقصد هو مصلحة، وليست أي مصلحة مقصداً.

ثانياً: ما يؤخذ على التعريف الثاني:

أما التعريف الثاني[1] فاتجه إلى أن المقاصد الجزئية هي الحكم والأسرار، ويبعد ـ والله أعلم ـ أن تكون الحِكم والأسرار المستنبطة من الأحكام مقاصد جزئية؛ لأنها غالباً لا تبنى عليها آثار عملية، ولم تأت بمسالك منضبطة، ولا باستقراء كلي ولا أغلبي.

ومن نظر في كلام بعض الفقهاء، وأهل السلوك؛ يجد تلك الحكم والأسرار تقوى أحياناً، وتضعف مرات أُخر؛ لأنها لا تكون عن تتبع لأفراد المسائل، وهي غير منضبطة بمسالك معروفة؛ فيمكن أن يقول أي أحد: إن الشارع قصد كذا مما لاح له من أي معنى متبادر أو غير متبادر؛ ضعف أو قوي. ومن ذلك:

أ ـ قال محمد البخاري (ت٥٤٦هـ) في الوضوء: «وأمر بغسل الوجه لأن السجدة بالوجه، وأمر بغسل اليدين؛ لأن الاعتماد على اليدين، وأمر بغسل الرجلين لأن القيام بهما..»[2].

ب ـ وفي معاني رفع اليدين عند الإحرام بالصلاة قال المهلب (ت٤٣٥هـ): «أن يراه من لا يسمع التكبير فيعلم دخوله في الصلاة فيقتدي به، وقيل: هو استسلام وانقياد، وكان الأسير إذا غلب مد يديه علامة لاستسلامه، وقيل: هو إشارة إلى طرح أمور الدنيا والإقبال بكليته على صلاته»[3].

---

(١) كما في كتاب «مقاصد الشريعة ومكارمها» (ص٧)، وكتاب «علم مقاصد الشارع» (١٩٥)، وكتاب «مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح» (ص٤٧)، وكتاب «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية» (ص١٣٠).

(٢) محاسن الإسلام (ص٩).

(٣) المجموع (٣/ ٢٦٧).

ففي حدود الأسرار والحكم الخفية قد يقبل شيء من هذا، لكن تسميته مقصداً فيه مجازفة قوية لا تخفى؛ لأن المقاصد لا تثبت إلا بصدق اختبار دلالة أفرادها عليها؛ فكيف إذا أُثبت المقصد جزافاً دون أن تثبت دلالة فرد واحد عليه، بل دلالة الأفراد كثيراً ما تخالفه وتباينه؛ ففي هذا كله تقوّل على الشارع، وإثبات مقصد بالوهم والتخمين والخرص.

لذا فإن علماء المقاصد نبهوا على ذلك، ومن هؤلاء:

١ ـ الشاطبي (ت٧٩٠هـ) إذ عد إثبات الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه مقصوداً للشارع من الظنون والتخمينات؛ كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة نحوه، بل جعل هذا من الدعوى التي ليس لنا بها علم، ولا دليل لنا عليه[1].

٢ ـ وقبله شيخه المَقّري (ت٧٥٨هـ) قال: «وإنما الواجب ألا تعتبر الحكمة إلا بظهورها، أو النص عليها، فإذا كان أحدهما؛ اعتبرت بذاتها إن كانت منضبطة، أو بضابطها إن كانت مضطربة»[2].

٣ ـ ثم تمم وجلى هذا أكثر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) بأن جعل مقصد الشارع وصفاً يجب أن يكون ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطرداً، ووضح «الثبوت»: بأن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظنّاً قريباً من الجزم، ووضح «الظهور»: بالاتضاح، فلا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، فيكون للمقاصد معان حقيقية لها تحقق في الخارج، وتلحق بها المعاني الاعتبارية القريبة من الحقيقية[3].

---

(١) انظر: الموافقات (١/ ٧٢).

(٢) القواعد (٢/ ٤٠٨).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (ص١٨٣، ١٨٤، ١٨٥).

٤ ـ على أن هذا كله راجع لأصل كبير في الشريعة: بعدم اعتبار الأوهام والتخمينات، بل اتفق العلماء على أن الشك ملغي في الشريعة[(١)]، وهو أعلى رتبة من الوهم؛ فالوهم أولى بعدم الاعتبار فجاءت قاعدة: لا اعتبار بموهوم[(٢)]، قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة، إلا عند الضرورة؛ فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية»[(٣)].

٥ ـ أن من المتقرر أن الشارع لا ينيط دائماً الأحكام بحِكمها بالنسبة لعمل المكلف؛ فأحياناً يبيِّن وجه الحكمة تامة، وأحياناً يبيِّن بعضها، وأحياناً يتركها، ويطلب العمل من المكلف امتثالاً وانقياداً، قال أبو بكر الجصاص[(٤)] (ت٣٧٠هـ): «وإنما علينا أن نعتقد أنه لا يفعل من ذلك إلا ما هو صلاح وحكمة؛ فأما أن يعرفنا كل شيء منها بعينه؛ فيقول: إن هذا وجه الحكمة والمصلحة فيه كذا، وهذا وجهه كذا؛ فإن ذلك غير واجب»[(٥)].

وقال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «وليس يلزم أن يعلم الخلق وجوه الحكمة، وأنواع المصالح في الأحكام»[(٦)].

۞ المسألة الرابعة: **التعريف المختار للمقاصد الجزئية**

وعلى هذا يمكن تعريف المقاصد الجزئية بأنها: «المعنى الشرعي،

---

(١) انظر: الفروق للقرافي (١/ ١١١).

(٢) بدائع الصنائع (٧/ ١٢١)، المغني (٤/ ١٩٩)، مجلة الأحكام العدلية (ص٢٥)، رد المحتار (٤/ ١١٠).

(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص١٨٦).

(٤) أحمد بن علي الرازي، أبو بكر، الجصاص، الحنفي. توفي عام (٣٧٠هـ). من مصنفاته: «أحكام القرآن»، و«الفصول في الأصول»، و«شرح مختصر الطحاوي». انظر: تاريخ بغداد (٤/ ٣١٤)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٤٠)، معجم المؤلفين (٢/ ٧).

(٥) الفصول في الأصول (٢/ ٦٣).

(٦) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣٣٧).

الجامع لفروع الأحكام الفقهية، المتجانسة في نوعها»[1].

فقيد: «المعنى الشرعي» لإخراج المعاني غير الشرعية؛ إذ يجب تحرير المقاصد تحريراً شرعياً صحيحاً، بمسالك المقاصد المعتبرة؛ كي يثبت ويعتمد هذا المقصد.

وقيد «الجامع» لإبعاد الأوصاف الطردية غير المؤثرة، ومنها: الأسرار والحكم التي ليس لها أثر في الأحكام.

وقيد «فروع الأحكام الفقهية»: لإخراج أصول الأحكام، والقواعد الكلية.

وقيد: «المتجانسة في نوعها» ليخرج «القواعد الفقهية»؛ فإن المسائل التي تجمعها القواعد الفقهية أفراد مسائل بانية لمعنى بينها؛ متجانسة في وصفها، لا في أصلها؛ لتعدد أبوابها وأصولها التي ترجع إليها. بخلاف المقصد الجزئي؛ فهو معنى حاصل من مجموع مسائل مشتركة متجانسة في أصلها؛ لذا تنتظم تحت باب واحد.

ويخرج أيضاً «الملائم» عند الأصوليين: وهو الوصف المؤثر جنسه في

---

(١) جاء في تعريف حكمة التشريع للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان: «حكمة التشريع: معنى جزئي ملحوظ في باب معين من أبواب الفقه، أو فرع من فروعه لتحصيل مصالح العباد، أو تكميلها، أو دفع المفاسد عنهم، أو تقليلها في عاجل الأمر وآجله» المقاصد في المناسك (ص٢٣).

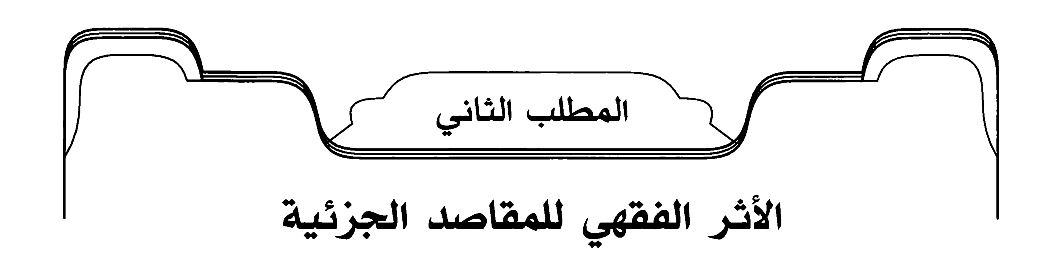
ومما ينظر فيه هنا أن الفقهاء عرفوا «الباب» في الفقه بأنه: «اسم لطائفة من المسائل مشتركة في حكم»، الكليات (ص١٠٨٦)، مواهب الجليل (١/ ٤٣)، شرح مختصر خليل للخرشي (١/ ٥٨)، حاشية الدسوقي (١/ ٣٠)، أو: «اسم لطائفة مختصة من العلم»، هداية الراغب (ص٢٧).

لكن لا يخفى بأن المعنى هنا أن ينظر في معنى اسم الباب الذي جمع تلك المسائل، لا في ذات الاسم كما في باب الآنية أو باب الاستنجاء، أو باب الأذان... إلخ؛ لأنه قد نقل اتفاق أهل الأصول على أنه لا يجوز التعليل بالاسم المحصول (٥/ ٤٢٢)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٢)، بينما المقاصد معان وأوصاف للأحكام المشتركة.

عين الحكم[1]؛ فالملائم يشبه المقاصد الجزئية. ولكن الفرق بينهما: أن هذا وصف جنس يتعدى إلى كل باب وجد فيه جنس الوصف فيؤثر على أفراده، أما المقاصد الجزئية فهي وصف نوع في باب واحد.



(١) انظر: المستصفى (ص٣٢٠)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩٣)، كشف الأسرار (٣/ ٣٨٣)، البحر المحيط (٧/ ٢٧٩)، التقرير والتحبير (٣/ ١٤٧).



المطلب الثاني

الأثر الفقهي للمقاصد الجزئية

۞ المسألة الأولى: **الأوصاف المتأكدة في المقاصد الجزئية**

يتأكد في وصف المقاصد الجزئية عند استقرائها من الأدلة الجزئية أمران:

الأول: عدم إخراجها عن عموم وصف المقاصد بتحويلها إلى أفراد مسائل؛ لأن هذا حد الفقه.

أو توسيعها لتدخل على المقاصد الخاصة أو المقاصد العامة؛ فتفقد معناها، ومن المتقرر أن العلوم تستقل بحدود منفصلة عن بعضها؛ فالأصل في المقاصد أنها كليات لا أفراد، لكن تختلف متعلقاتها ما بين جزئية، وخاصة، وعامة.

الثاني: ضرورة الترابط والتكامل بين المقاصد الثلاثة: الجزئية، والخاصة، والعامة، وبناؤها على بعضها؛ فكل نوع يبدأ من حيث ينتهي الذي قبله؛ كي يبني كل مقصد ما بعده، وإلا ضعف معنى القسمة الثلاثية للمقاصد؛ فيجب أن يراعى في «المقاصد الجزئية» الوحدة المتكاملة بحيث يكوِّن مجموع مسائلها مقصداً واحداً للشارع يمكن تسميته «مقصداً جزئيّاً»، وعند تنوع المقصد، تتعدد المقاصد الجزئية فيبنى منها مقصداً خاصّاً.

فالمقاصد الجزئية المستنبطة يجب تشكلها من مسائل مجتمعة تكون وحدة واحدة منفردة عن غيرها؛ لذا قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «لكل باب ما يليق به، ولكل خاص خاصية تليق به، لا تليق بغيره»[(١)].

(١) الموافقات (٤/ ٥٨١).

فكل باب مؤلف من مجموعة من المسائل، قد تقل أو تكثر، يمكن بناء مقصد جزئي منها.

وقد تجتمع مقاصد جزئية بانية مقصداً جزئيّاً أكبر، حتى يتشكل مقصد العبادة؛ لكن لا تزال مقاصد جزئية؛ لبقائها في حدود العبادة الواحدة، فإذا تعدى العبادة الواحدة لغيرها من العبادات صار مقصداً خاصّاً.

فطيب اللحم، وجمال الشكل؛ مقصد جزئي أصلي في الأضاحي[1]، قال القرطبي (ت٦٥٦هـ): «وقد حصل من مجموع حديث: عائشة، وأنس، وجابر أن الأولى في الأضحية نهاية الكمال في الخلق والصفة. وهو متفق عليه، وأن الوجاء ليس منقص؛ لأنه وإن كان نقصان عضو، فإنه يصلح اللحم ويطيبه. وقد قلنا: إن الطيب في الأضحية: هو المقصود الأول»[2]؛ فتم بناء المقصد الجزئي بنصوص متعددة دلت عليه، لكنه لا يزال مقصداً جزئيّاً؛ لأنه لا يتعدى غيرها من العبادات.

المسألة الثانية: **دور الفقهاء في المقاصد الجزئية**

وظهر دور الفقهاء في المقاصد الجزئية من جهتين:

الأولى: جمع أفراد المسائل تحت باب واحد، وتسمية هذا الباب، وهذا يسهل تصور المقصد من الباب؛ لأن كل باب يستقل بمقصد مخالف لما بعده وقبله.

الثانية: ذكر العلة وأحياناً المقصد وبناء بعض الأحكام عليه[3]، إلا أنه يأتي غالباً بشكل عابر.

لكن مما ينقص عمل الفقهاء: تحرير مقاصد الأبواب بمسالك المقاصد

---

(١) انظر: نهاية المطلب (١٨/ ١٦٤، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢)، المغني (٣/ ٣٩٥)، المفهم (٧/ ٤٣٠)، الذخيرة (٤/ ١٤٧، ١٤٨).

(٢) المفهم (٧/ ٤٣٠).

(٣) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص٢١)، مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح (ص٤٦).

المعتبرة، واستقراء أدلة الشارع وأفراد المسائل، ثم تخريج الفروع على هذا المقصد؛ فهذه ليست صنعة الفقهاء، وإنما صنعة من تجاوز الفقه إلى المقاصد.

۞ المسألة الثالثة: أمثلة للمقاصد الجزئية

من الأمثلة على المقاصد الجزئية الآتي:

١ ـ مقصد الشارع من طهارة الحدث: رفعه، ونظافة الأعضاء، وتأكيدها بغسلها بالماء. بينما مقصد الشارع من طهارة الخبث: إزالته، وتنظيف المحل[(١)].

قال ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)[(٢)]: «الْوضُوء للصَّلَاة: هُوَ من الْوَضَاءَة، والوضاءة النَّظَافَة وَالْحسن، وَمِنْه قيل: فلَان وضيء الْوَجْه؛ أَي: نظيفه وَحسنه؛ فَكَأَن الْغَاسِل لوجهه وضأه؛ أي: نظفه بِالمَاءِ وَحسنه، وَمن غسل يَده، أَو رجله، أَو عضواً من أَعْضَائِهِ، أَو سكَّن من شَعَث رَأسه بِالمَاءِ، فقد وضأه»[(٣)].

وقد أبان ذلك ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) بقوله: «وغسل أعضاء الوضوء؛ شرع للوضاءة والنظافة؛ ليكون العبد في حال قيامه بين يدي الله ﷻ على أحسن حال، وأكملها»[(٤)]؛ فكل مقصد يكمل الآخر، فهذه تسمى مقاصد جزئية.

٢ ـ مقصد الشارع من الإقامة: الإعلام بالصلاة، بينما مقصد الشارع من

---

(١) انظر: البرهان (٢/ ٨٥)، البحر المحيط (٧/ ٢٧٠)، فتح القدير (٤/ ١٦٧).

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. ولد ببغداد وتوفي فيها عام (٢٧٦هـ). من مصنفاته: «أدب الكاتب» و«المعارف» و«مشكل القرآن» وغيرها كثير. انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ١٧٠)، وفيات الأعيان (٣/ ٤٢)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٩٦)، الأعلام (٤/ ١٣٧).

(٣) غريب الحديث (١/ ١٥٣).

(٤) المغني (١/ ٤٣).

الأذان: إعلام الناس بدخول الوقت، ومناداتهم للصلاة، وإظهار الشعار[1]، قال القرطبي (ت٦٥٦هـ): «ويحصل من الأذان إعلام بثلاثة أشياء: بدخول الوقت، وبالدعاء إلى الجماعة ومكان صلاتها، وبإظهار شعار الإسلام»[2]؛ فكل منها مقصد جزئي.

٣ ـ مقصد الشارع من المكان: «المساجد» في صلاة الجماعة الإظهار والإشهار؛ لأنه أصل في الفرائض، وفيه حفظها والإبقاء عليها ظاهرة في الأمة غير مختفية. بينما مقصده من المكان في صلاة النافلة: «البيوت» الإخفاء والاستتار؛ لأنه أصل في النوافل؛ حفظاً على صاحبها من الرياء، وإحياء البيت بالذكر والصلاة، وتحصيل اقتدائهم به[3]؛ لذا كان المكان في الفرائض آكد من النوافل؛ لأن هذا تحصيل مصالح متيقنة، ومصالح عامة متعدية، وحفظاً لبقاء الفرائض. بينما ذاك دفع مفاسد، وجلب مصالح متوقعة.

٤ ـ مقصد الشارع من ختان الذكور: حصول الطهارة، بينما مقصده من ختان الإناث: تخفيف وتعديل الشهوة لدى المرأة؛ لأن المرأة إذا لم تختتن، كانت مغتلمة شديدة الشهوة، فيكون من أسباب الفاحشة في نساء المسلمين، ولكن لا يبالغ في ختان المرأة؛ لأنه لا يحصل مقصود الرجل[4].

٥ ـ مقصد الشارع من غسل الجمعة: النظافة[5]، قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «شرع الغسل يوم الجمعة؛ لقصد التنظيف لأجل الاجتماع للصلاة؛ ليكون الناس على حالة كاملة، في حالة اجتماعهم»[6].

---

(١) انظر: المبسوط (١/ ١٣١)، الفروق للكرابيسي (ص٤٠)، المهذب مع المجموع (٣/ ١٢٨)، المغني (١/ ٢٤٥)، الاعتصام (٢/ ٢٨٣)، كشاف القناع (١/ ٢٣٢).

(٢) المفهم (٢/ ٧٠).

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣١٥)، المفهم (٣/ ٢٣٢)، شرح النووي على مسلم (٦/ ٦٨)، شجرة المعارف والأحوال (ص٢٠٤)، الاعتصام (١/ ٢٧٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢١/ ١١٤)، تبيين الحقائق (٢/ ١٤٣)، مجمع الأنهر (٢/ ٧٤٤)، أسنى المطالب (٤/ ١٦٤)، كشاف القناع (٢/ ٩٧).

(٥) انظر: تفسير الموطأ (١/ ١٦٥)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٥٠)، الجمع والفرق (١/ ٢٨٣).

(٦) كشف المغطى (ص١٠١).

٦ ـ مقصد الشارع من النهي عن الصوم في السفر: المشقة التي تلحق المكلف؛ فمتى انتفت شرع له الصيام دون كراهة، ومتى وجدت كره الصيام، وبحسب شدة المشقة تعظم الكراهة، وعليه جاء قوله عليه الصلاة والسلام لحمزة بن عمرو الأسلمي لما سأله عن الصيام في السفر: «**إن شئت فصم وإن شئت فأفطر**»[١]، وفي لفظ: «**هي رخصة من الله ﷻ فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه**»[٢].

وعلى هذا: فإن عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ)[٣]، ومجاهداً (ت١٠٤هـ)، وقتادة (ت١١٨هـ)[٤]، قالوا: أفضل الأمرين بالنسبة للمسافر أيسرهما[٥]، قال ابن المنذر (ت٣١٨هـ)[٦]: «وبه نقول»[٧].

قال ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ): «وأما من سافر في الزمن البارد، والأيام

---

(١) صحيح البخاري (١٩٤٣)، صحيح مسلم (١١٢١).

(٢) صحيح مسلم (١١٢١)، سنن النسائي (٢٣٠٣).

(٣) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة الصالح، والملك العادل، وربما قيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيهاً له بهم، ولد ونشأ بالمدينة وولي إمارتها، ثم تولى الخلافة عام (٩٩هـ) بعهد من سليمان بن عبد الملك. توفي عام (١٠١هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ٣٣٠)، حلية الأولياء (٥/ ٢٥٣)، سير أعلام النبلاء (٥/ ١١٤)، الأعلام (٥/ ٥٠).

(٤) قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي البصري؛ إمام بالتفسير حافظ ضرير أكمه. قال الإمام أحمد ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. وكان مع علمه بالحديث، رأساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب، وقد يدلس الحديث. توفي عام (١١٨هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ٢٢٩)، الجرح والتعديل (٧/ ١٣٣)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٦٩)، الأعلام (٥/ ١٨٩).

(٥) انظر: التمهيد (٢٣/ ١٤٧)، المغني (٣/ ٤٣)، المجموع (٦/ ٢٧١).

(٦) محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر: فقيه مجتهد، محدث من الحفاظ، مفسر. شيخ الحرم بمكة. توفي عام (٣١٨هـ) من مصنفاته: «الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف»، و«الإشراف على مذاهب أهل العلم» و«الإجماع» وغيرها. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٠٨)، طبقات الشافعية للسبكي (٣/ ١٠٨)، سير أعلام النبلاء (١٤/ ٤٩٠)، الأعلام (٥/ ٢٩٤).

(٧) الإشراف (٣/ ١٤٣).

القصار، أو كان في كِنٍّ وسعة، وكان مخدوماً؛ فالصوم عليه سهل؛ فذلك الذي خيَّره النبي ﷺ بين الصوم والفطر؛ فقال: «**إن شئت فصم وإن شئت فأفطر**»»[1].

٧ ـ المقصد من خطبة الجمعة: تحصيل ذكره، والوعظ، والأمر بتقوى الله[2]، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «الأمر بتقوى الله، والحث على طاعته، والموعظة، والتذكير، هي مقاصد الخطبة»[3]. وكان القرافي (ت٦٨٤هـ) قد أوضح هذا بقوله: «لما كانت القلوب تصدأ بالغفلات والخطيئات؛ كما يصدأ الحديد؛ اقتضت الحكمة الإلٰهية جلاءها في كل أسبوع بمواعظ الخطباء، وأمر بالاجتماع؛ ليتعظ الغني بالفقير، والقوي بالضعيف، والصالح بالطالح»[4].

٨ ـ مقصد الشارع من التكبيرات في الصلاة، غير تكبيرة الإحرام: الدلالة على تنقلات الإمام بين الأركان من حال إلى حال[5]؛ فلا يشرع الجهر بها لغير الإمام، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وهذا يدلك على أن التكبير في غير الإحرام؛ لم ينقله السلف من الصحابة والتابعين على الوجوب، ولا على أنه من مؤكدات السنن، بل قد قال قوم من أهل العلم: إن التكبير إنما هو إذن بحركات الإمام، وشعار الصلاة، وليس بسُنَّة، إلا في الجماعة، وأما من صلى وحده فلا بأس عليه ألا يكبِّر»[6].

---

(١) تأويل مختلف الحديث (ص٢٤٢).

(٢) انظر: نهاية المطلب (٢/ ٥٣٩)، المغني (٢/ ٩٠)، فتح العزيز (٤/ ٥٧٦)، فيض القدير (٥/ ١٢٤).

(٣) إحكام الأحكام (١/ ٣٤٥).

(٤) الذخيرة (٢/ ٣٢٩).

(٥) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٢٢١)، المبسوط (٤/ ٢، ٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٤٢)، المغني (١/ ٢٩٤، ٣٠٠)، المجموع (٣/ ٢٥٧).

(٦) الاستذكار (١/ ٤١٦).

يجب دائماً التأني في تقرير المقاصد الجزئية لأي عبادة من العبادات، حتى تعرض على كافة مصالحها فلا يظهر مناقضتها لشيء منها، وتعكس أيضاً فلا يظهر ملاءمتها لشيء من مفاسدها؛ فمتى استقامت ولم تنتقض بالطرد والعكس؛ صح كونها مقصداً جزئيّاً لتلك العبادة.

وتنبعث خطورة الخلط بين المقاصد الجزئية، والحكم والأسرار التي لم تمتحن بكونها مقاصداً، عندما تجعل الحكم والأسرار هي المقاصد الجزئية، وتكون مؤثرة في الأحكام؛ فتدار الأحكام عليها وجوداً وعدماً؛ كالعلل الشرعية، مع عدم اكتمال المقصد بفحصه وسبره بتتبع مسالك المقاصد المعتبرة؛ لذا قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «فلا يذهب يفرع على تلك المواعظ أحكاماً فقهية؛ لأن ذلك من الجهالة»[(١)].

ويمكن أن نأخذ مثالاً على هذا وهو:

أن القرافي (ت٦٨٤هـ) رحمه الله مع منزلته الكبيرة والرفيعة في علوم الشريعة عامة، وفي المقاصد خاصة؛ إذ هو أحد أعلام المقاصد وأئمتها المعتبرين بلا منازع، إلا أنه ربما ضعف تخريجه رحمه الله لما خرج ترجيح مذهب مالك في ترك النيابة في الحج الفرض عند عجز المنيب، الذي خالف فيه المالكية جمهور العلماء، اتكالاً واعتماداً على بعض حِكم الحج لما قال: «ومصالح الحج تأديب النفس؛ بمفارقة الأوطان، وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من المخيط، وغيره؛ ليذكر المعاد والاندراج في الأكفان، وتعظيم شعائر الله تعالى في تلك البقاع، وإظهار الانقياد من العبد لما لم يعلم حقيقته؛ كرمي الجمار، وهذه مصالح لا تحصل إلا للمباشر؛ كالصلاة؛ فيظهر رجحان المذهب بهذه القاعدة، ومن حاول الفرق بين الحج والصلاة، لاحظ ما فيه من القربة المالية غالباً في الإنفاق في السفر؛ فأشبه

---

(١) مقاصد الشريعة (ص١٨٨).

العتق والصدقة عن الغير»[1].

فتخريج القرافي رحمه الله ترك الإنابة بناء على هذا المقصد فيه ضعف من وجوه هي:

١ ـ أنه ترتب على تحرير هذا المقصد إضعاف دلالة النصوص الصريحة في جواز النيابة في فرض الحج؛ كحديث الخثعمية التي قالت له عليه الصلاة والسلام: «يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع»[2]، هذا في الحي.

وفي الميت حديث الجهينية التي قالت له عليه الصلاة والسلام: «إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: **نعم حجي عنها**. أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ اقضوا الله؛ فالله أحق بالوفاء»[3].

فهذا كله نيابة في حج فرض عن حي، وميت، وردت بها النصوص الصريحة، وتركت بناء على تحرير مقصد للحج لم يكتمل بناؤه؛ فهذا مظهر لضعف هذا المسلك؛ إذ لا تفهم المقاصد إلا بجمع النصوص في كل عبادة، وبناء مقصد شرعي صحيح منها؛ فكيف يصح تحرير مقصد لعبادة، نصوص الشارع في ذات العبادة تعارضه، أو لا تشهد له ولا تقويه؛ إذ لا يمكن تعارض قصد أحد مع نصه، إلا بالجهل بأحدهما؛ لذا فإن ابن رشد (ت٥٩٥هـ) لما حرر الخلاف بين الإمام مالك والجمهور أرجعه إلى: «معارضة القياس للأثر، وذلك أن القياس يقتضي أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد، فإنه لا يصلي أحد عن أحد باتفاق، ولا يزكي أحد عن

---

(١) الذخيرة (٣/ ١٩٤). وانظر: الفروق (٢/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥) في الفرق العاشر والمائة؛ فقرر قريباً مما قرره في الذخيرة.

(٢) صحيح البخاري (١٨٥٤)، صحيح مسلم (١٣٣٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) صحيح البخاري (١٨٥٢)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

أحد»[1]. ولم يشر إلى ما ذكره القرافي، حيث جنح إلى أصل من أصول العبادات خرج عليه اختيار الإمام مالك.

٢ ـ أنه يمكن أن يقال: إن ما ذكره القرافي (ت٦٨٤هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مقاصد الحج صحيحة، ولكن لا يلزم أن تكون هي المقصد الأصلي والأول من الحج؛ إذ أصل مقصد الحج التعظيم له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالوفادة عليه، وحصول الاجتماع، ورفع الشعار، بتعظيم حرماته وشعائره ومشاعره في أمكنة وأزمنة محددة.

وهذه تحصل بحضور الجم الغفير؛ لأن كل من شارك أصالة أو نيابة حقق المقصد، كما يحصل الآن في الإنابة في أي اجتماع جامع لذي سلطان فيقبل الإنابة للمعذور، بل وقد تكون له منزلة عنده؛ لأنه عَظَّم الاجتماع بإنابته من يقوم مقامه، ولم يعطله أو يتساهل ويتكاسل ويفرط فيه؛ فالمنيب في الحج عظم شعائر الله، بأن أناب من يحصل به الاجتماع ويقوى ويظهر به الشعار؛ إذ أصل هذا الاجتماع ومصالحه عائدة على الأمة جمعاء.

٣ ـ ومما يبيِّن أن مقصد الحج الأصلي تحصيل الاجتماع: قوة حفاظ الشارع على الاجتماع في الحج، مع ما يسببه من مشاق كبيرة قد تذهب أحياناً بالأنفس؛ أشد مما ذكر من المقاصد الأخرى؛ فلولا أنها أصل مقصد الحج، لما بالغ الشارع في المحافظة عليها، حتى حفظ الاجتماع في كل جزء من أجزاء الحج؛ إذ لا نكاد نجد فرعاً من فروع الحج، أو أصلاً من أصوله الأصلية، إلا مقيد بزمان ومكان خاص، مما يدل على قوة طلب الاجتماع، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) في المبيت بمنى الذي هو واجب من واجبات الحج ليس بركن: «أجمع الفقهاء على أن المبيت للحاج، غير الذين رخص لهم ليالي منى بمنى، من شعائر الحج ونسكه»[2].

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٢٥٧). وانظر: الاستذكار (٤/ ١٦٥)، المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٢٦٩)، عارضة الأحوذي (٤/ ١٥٨).

(٢) التمهيد (١٧/ ٢٦٣).

٤ ـ ومما يبيِّن هذا المقصد أيضاً: تصحيح الشارع حج الصبيان، بقوله عليه الصلاة والسلام للمرأة التي رفعت إليه صبياً وسألته ألهذا حج؟ قال: «**نعم ولكِ أجر**»[١]، وصحح حج الصبي جماهير أهل العلم، إن لم يكن اتفاق منهم[٢]، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وأجازه جماعة العلماء بالحجاز، والعراق، والشام، ومصر، وخالفهم في ذلك أهل البدع؛ فلم يرو الحج بهم، وقولهم مهجور عند العلماء»[٣].

فيحصل بهم تعظيم الجمع، والإقبال عليه، والمبالغة في إظهار الشعار، حتى لو ضعف فهم أصل الخطاب أو كماله عندهم، مع أن كل ما ذكره القرافي لا يتحقق منه شيء بحج الصبي فيلزمه هنا رد حج الصبي.

٥ ـ ومما يبيِّن هذا أكثر: أن كل أذكار وأدعية الحج لا يجب منها شيء لذات الحج؛ فكلها سنن وفضائل مع ما فيها من معاني التعبد غير المتعدية التي ذكرها القرافي لو كانت مقصداً أصليّاً في الحج لما كانت فضائل ومستحبات، حتى نص الفقهاء في أعظم موقف، وهو الوقوف بعرفة، بأن النية ليست شرطاً فيه، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «ولا يشترط للوقوف طهارة، ولا ستارة، ولا استقبال، ولا نية، ولا نعلم في ذلك خلافاً»[٤]، مما يدل على أن مجرد حضور الجمع للنائم أو لمن لم يعلم أنها عرفة، كافٍ في تحقيق أصل مقصد الوقوف الشرعي؛ فالوكيل هنا أولى وأحرى.

فلا يبالغ لو قيل بأن المقصود الأصلي من الحج حصول الجمع؛ فهو أقوى مقاصد الحج، وأظهرها على الإطلاق؛ لأن الحج أعظم اجتماع شرعي في الأمة كلها؛ أقوى من الاجتماع للصلاة أو غيرها من العبادات؛ فإن تحديد الشارع الزمان والمكان، وكونها أسباباً وشروطاً في تأدية العبادة؛ يقتضي عدم

---

(١) صحيح مسلم (١٣٣٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر: الإجماع لابن المنذر (ص٢٠)، التمهيد (١/ ١٠٣)، بدائع الصنائع (٢/ ١٦٠)، المغني (٣/ ١٠٧)، المجموع (٧/ ٣٨).

(٣) الاستذكار (٤/ ٣٩٨).

(٤) المغني (٣/ ٢١٢).

تساهل الشارع في حصول الجمع؛ فإذا انضاف إليه ما ذكره القرافي (ت٦٨٤هـ) من المقاصد المالية التي هي في غالبها وسائل للوصول للمكان وتحصيل الاجتماع؛ قوي هذا الجانب وظهر.

فيجب وضع كل مقصد مكانه ليظهر أثره في الفروع المناسبة له؛ فليس الأهم استنباط واستخراج المقصد الشرعي، بل الأهم تمييز رتبة ودرجة ذلك المقصد لئلا نعتدي به على غيره ولئلا نهمل تأثيره في فروعه المناسبة له، ورحم الله الشاطبي (ت٧٩٠هـ) لما قرر بأن بين المقاصد الأصلية، والمقاصد التابعة؛ فقه كثير[1]، فكانت الإنابة في الحج محققة مقاصده، مقوية لمعانيه، غير مضعفة له.

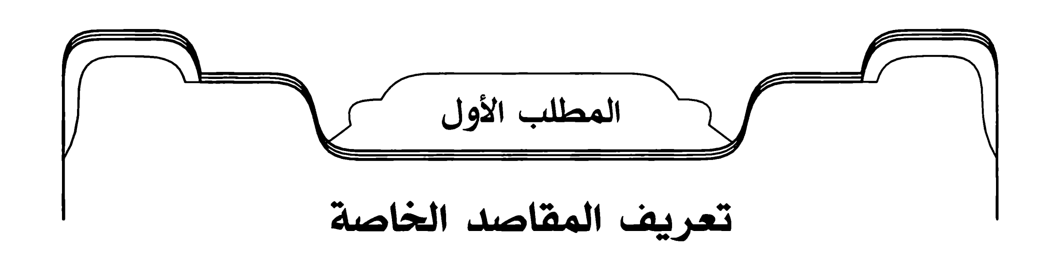


(١) انظر: الموافقات (٣/ ١٥٧).

المبحث الثاني

المقاصد الخاصة

المقاصد الخاصة رتبة تلي المقاصد الجزئية؛ إذ بمجموع المقاصد الجزئية المتآلفة في إحدى جهات الشريعة؛ تتشكل المقاصد الخاصة لهذه الجهة، وهكذا تتكامل جهات الشريعة، وكل جهة تكمل الأخرى؛ لأن كل جهة تختص بخصائص تنفرد بها عن غيرها.



المطلب الأول

تعريف المقاصد الخاصة

۞ المسألة الأولى: **نص التعريف**

أشهر تعريفات المقاصد الخاصة تعريفان:

١ ـ **التعريف الأول**: «الكيفيات المقصودة للشارع؛ لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة، في تصرفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة، بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة»(١).

٢ ـ **التعريف الثاني**: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في بعض أحوال التشريع، أو في باب معين من أبواب الشريعة، أو في مسائل متجانسة في باب معين»(٢).

۞ المسألة الثانية: **توضيح التعريفين**

١ ـ توضيح التعريف الأول:

اتجه التعريف الأول إلى إظهار وظيفة المقاصد الخاصة؛ فأبرز لها وظيفتان:

الأولى: أنها مقصودة بذاتها؛ لأنها محققة لمقاصد الناس النافعة. فكل مقصد خاص هو مقيم للمصالح لأنه أصل بذاته عملي كيفي؛ لذا عبر عنه بـ«الكيفيات»؛ يعني: أنها أوصاف عملية، ليست أصولاً نظرية مجردة، وهذا

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (ص٣٠٦).
(٢) انظر: علم مقاصد الشارع. د. الربيعة (ص١٩٤).

يعني أن فيها الجوانب العملية أكثر وضوحاً بالنسبة للمكلفين ليقوموا بمصالحهم، وبهذا تفارق المقاصد العامة التي هي أصول وكليات ليست كيفيات؛ لأن أدوات المقاصد العامة في تحقيق مصالحها: المقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية، التي هي أصغر منها.

الثانية: أنها تحفظ على المكلفين مصالحهم العامة؛ لأنها وسيلة إليها؛ فإن المقاصد الخاصة رتبة بين المقاصد العامة، والمقاصد الجزئية، وهي تشبه ما قرره الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في المقاصد الحاجية، التي هي رتبة بين الضرورية والتحسينية بقوله: «إن الحاجي يخدم الضروري»[1]. لذا قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) في التعريف: «كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة، بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة»[2].

فظهر بهذا: أن المقاصد الخاصة هي مقصد بذاتها من جهة، وسيلة من جهة أخرى، وليست وسيلة حفظ فقط، كما قد يفهم من التعريف، بل هي أيضاً وسيلة تأسيس وتكوين؛ لأن كل تصرفات المكلفين في المقاصد الخاصة بانية ومؤسسة ومقوية للمقاصد العامة، وحافظة لها من جهة أخرى.

فيلاحظ من قوله: «الكيفيات المقصودة للشارع» أنه لم يخصها بباب من الأبواب، فلو مضينا مع ظاهره لكان هذا فيه اختلاف واسع مع من عرفها من المعاصرين، الذين يجعلون قصرها على باب واحد من أبواب التشريع؛ وصف أصلي فيها، لا تتعداها؛ فكأنها على هذا التعريف معان موصوفة ومحددة عملياً، ممتدة على الشريعة كلها، ولكنها تخص كل جهة بحسبها فقد تتشابه في الاسم، ولكنها قد تختلف في متعلقاتها لأنها أخص من المقاصد العامة؛ ليقوم بها أهل التكليف.

وهذا له وجه واعتبار قوي؛ إذ أحياناً نجد بعض جهات الشريعة تستقل ببعض الأوصاف التي لا يشاركها غيرها فيها، ولكننا في أحيان كثيرة نجد

---

(١) الموافقات (٢/١٦).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (ص٣٠٦).

هناك بعض الأوصاف التي تشترك مع بعض جهات الشريعة الأخرى فيها فتظهر الخصوصية من جهة متعلق هذا الوصف لا من جهة تسميته، والله أعلم.

٢ ـ توضيح التعريف الثاني:

اتجه التعريف الثاني إلى وصف المقاصد الخاصة، ووصف محلها:

أ ـ فوصفها بأنها معان وحكم ملحوظة للشارع، وهذا يعني أنها معان اعتبرها الشارع؛ فيخرج منها المعاني غير الشرعية؛ أي: التي لم تقم دلالات على اعتبار الشارع لها.

ب ـ وصف محلها بثلاثة أشياء: «في بعض أحوال التشريع»؛ أي: بوجود هذه المعاني في بعض أحوال التشريع؛ إذ لو كانت في كل أحوال التشريع لكانت مقاصد عامة للشريعة، ويعني بأحوال التشريع جهات الشريعة المستقلة عن بعضها؛ كحال العبادات، أو حال العقود، أو حال الجنايات، أو حال النكاح، أو مكارم الأخلاق... إلخ.

«أو في باب معين من أبواب الشريعة» وهذا أخص مما قبله؛ أي: في عبادة من العبادات، أو في عقد البيع، أو عقد الإجارة، أو خلق من الأخلاق... إلخ.

«أو في مسائل متجانسة في باب معين» وهذا أخص مما قبله فقد يكون في مجموعة من مسائل الصلاة كالأذان، أو صلاة الجماعة، أو صلاة الكسوف، أو في الطواف، أو في أحد أنواع البيوع، أو الطلاق... إلخ.

۞ المسألة الثالثة: **المآخذ على التعريفين**

١ ـ المآخذ على التعريف الأول:

التعريف الأول متجه إلى إظهار وإبراز وظيفة المقاصد الخاصة، وهذا مع قيمته وأهميته، إلا أن الأهمية لا تدخل في الحدود؛ فإن الحدود يجب أن تحتوي على وصف المعرَّف بأجزائه أولاً، ثم تأتي الوظائف.

وربما أن صاحب التعريف ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ لم يسقه على

أنه تعريف للمقاصد الخاصة، وهذا الظاهر من لواحقه وسوابقه. ولكن أوردته على أنه تعريف للمقاصد الخاصة لسببين:

أ ـ أنه من أعمق الأوصاف التي اطلعت عليها للمقاصد الخاصة؛ ففيه معان قوية لمن تأمله، تظهر المقاصد الخاصة من خلال وظيفتها.

ب ـ أن غالب الباحثين المعاصرين يصدرون به أي تعريف للمقاصد الخاصة.

٢ ـ المآخذ على التعريف الثاني:

أبرز المآخذ على التعريف الثاني الآتي:

أ ـ أنه جعل المقاصد الخاصة: «المعاني والحكم» فهي إما أن تتحد فيكون تكراراً تخلى منه التعريفات. وإما أن تفترق على المعاني الاصطلاحية؛ لأن الحكمة عموم المصالح والمفاسد الباعثة على الحكم؛ خفيت أم ظهرت[(١)].

بخلاف المعاني؛ فهي غالباً مرادفة للعلل التي هي مناطات الأحكام[(٢)]، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «وهذا كأقيسة المعاني؛ فإن الشارع لو نص على تعليل الحكم بعلة على وجه لا يتطرق إلى تنصيصه تأويل؛ فهذا في فنه مقطوع به»[(٣)]، وقال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «المراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة، وإنما يستعملون لفظ المعنى»[(٤)]؛ فالفرق معتبر بين الاصطلاحين فيحتاج إلى ضبط أكثر.

ب ـ أنه عبَّر بـ«الملحوظة» وهذا الوصف فيه ضعف إذ لو عبر

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٥/ ٣٨٩)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٥٥، ٣/ ٣٣٩)، البحر المحيط (٧/ ١٦٨).

(٢) انظر: التبصرة (ص٤٥٤)، المحصول للرازي (٥/ ٤٦٠)، الإبهاج (٣/ ٧٩).

(٣) البرهان (٢/ ٥٧٠).

(٤) كشف الأسرار (١/ ١٢).

بـ«المؤثرة» أو «الملائمة»؛ كان أقوى وأدل على المقاصد الخاصة؛ لقوة أثرها في الأحكام.

ج ـ وجود بعض المعاني المشتركة في قوله: «بعض أحوال التشريع»؛ لأن أحوال التشريع متعددة؛ فمنها أحوال التشريع بحسب المكلفين؛ فلكل حالة من أحوال المكلف تشريع يناسبه فيصح أن يقال هنا: «أحوال التشريع».

ومنها أحوال التشريع بالنسبة للتكليف والشريعة ذاتها؛ فمنها أحكام تختص بالعبادات، ومنها أحكام تختص بالعقود، ومنها أحكام تختص بالجنايات، ومنها أحكام تختص بالنكاح، ومنها أحكام تختص بالجهاد... إلخ. ويصح أن يطلق عليها: «أحوال التشريع».

وإن كان الأقرب أنه يقصد هذا المعنى، لا المعنى الأول.

د ـ أنه وسع محلها، حتى جعلها «في مسائل متجانسة في باب معين»، وهذا دخول واضح على حد المقاصد الجزئية؛ إذ لم يبق لها شيء.

۞ المسألة الرابعة: **التعريف المختار للمقاصد الخاصة**

أولاً: نص التعريف المختار:

يمكن تعريف المقاصد الخاصة بأنها: «المعاني الجامعة لإحدى جهات الشريعة، المؤثرة في جنس أحكامها».

ثانياً: إيضاح التعريف المختار:

أ ـ فـ«المعاني الجامعة لإحدى جهات الشريعة»: هي الأوصاف المتعددة المتنوعة الكثيرة الواسعة، التي تنضوي وتحصر تحتها جهة من جهات الشريعة، وجهات الشريعة هي: العبادات، والعادات، والمعاملات، والنكاح، والجنايات[1].

---

(١) هذا التقسيم أول من نص عليه الغزالي في كتابه «البسيط» حيث قسم الفقه إلى أربعة أقسام: ربع العبادات، وربع المعاملات، وربع المناكحات، وربع الجراح. =

وليس أي معنى معتبر، بل يجب أن يكون مؤثراً في الأحكام والفروع والجزئيات؛ لذا جاء بـ«المؤثرة».

ولكن لا يلزم أن يتكامل هذا الأثر في كل جزئية من الجزئيات، حتى يكون كل وصف علة كاملة بذاته؛ إذ لا نزال نستقرئ تلك الأوصاف التي لها أي أثر، حتى يتكامل لنا المقصد الخاص؛ فيكفي فيه أقل أثر؛ ليُعتبر مع غيره في تأليف مقصد من المقاصد الخاصة.

قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «فإنا باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة؛ أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة؛ فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات، تحصيل مفهوم كلي، حسب قواعد المنطق»[1].

فجاء التعبير بـ «جهات الشريعة» لسببين:

١ ـ كي تفترق كل جهة من جهات الشريعة بمقاصد واضحة، وحدود راسخة، تخصها دون غيرها، تفصل بينها وبين غيرها من الجهات الأخرى؛ كي لا تتداخل تلك الجهات على بعضها؛ فتنفصل بذلك عن المقاصد العامة التي تذوب فيها الحواجز؛ فلا تخص جهة من الجهات، بل هي عامة في الشريعة كلها، وهذا معنى قول الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ولكل خاص خاصية

= وفي إحياء علوم الدين (١/٢): قسم النظر في الشريعة إلى أربعة أقسام: ربع العبادات، وربع المعاملات، وربع المنجيات، وربع المهلكات. وفي المنخول (ص٦١٣): قسم الشريعة عموماً إلى: عبادات، ومعاملات، وعقوبات. وأدخل في المعاملات مكارم الأخلاق، وهذا تقسيم الأحناف كما في: البناية شرح الهداية (١/ ١٣٩)، والبحر الرائق (١/٨). وزاد الشاطبي كما في الموافقات (٢/١١) العاديات حيث قسم الشريعة إلى أربعة أقسام: العبادات، والمعاملات، والجنايات، والعاديات. فأدخل النكاح في المعاملات، وأضاف العاديات ليدخل بها مكارم الأخلاق فشمل بذلك الشريعة كلها. وبعض العلماء كابن جزيء في كتابه: القوانين الفقهية (ص٨) قسم الفقه إلى قسمين فقط: عبادات، ومعاملات.

(١) مقاصد الشريعة (ص١٣٧).

تليق به، لا تليق بغيره»[1].

٢ ـ لتجمع كل جهة ما تحتها من أبواب؛ فيظهر أثر المقاصد الخاصة في كل أبوابها؛ لتفترق عن المقاصد الجزئية التي تخص باباً من الأبواب، أو مجموعة من المسائل المشتركة.

فكل جهة من هذه الجهات مؤتلفة من عدد من المقاصد؛ ترعاها وتقيمها جزئياتها؛ فأثر هذه المقاصد يجب أن يظهر في هذه الجزئيات، وإلا لا يعتبر مقصداً؛ إذا لم يظهر تأثيره في الأحكام المكونة لتلك الجهات.

ب ـ والتعبير بـ«جنس أحكامها» لسببين:

١ ـ ليكون أثر المقاصد الخاصة في أجناس الأحكام لا في أنواعها؛ لأن الأجناس أوسع من الأنواع؛ لتتكامل مع المقاصد الجزئية التي هي في أنواع الأحكام.

٢ ـ أن أجناس العبادات تُظهر المقاصد أقوى من أفرادها؛ لأن لأجناس الأحكام معنى واسع مؤثر فهو أقرب إلى المقاصد من غيره؛ لسعة المقاصد وسعة الأجناس؛ فتأثير الأجناس أوضح من تأثير الأنواع، والأنواع أوضح من الأفراد؛ كجنس التعظيم، والعدل، والإحسان، والجمال، والشعار، وجنس الجوابر، والزواجر... إلخ. بخلاف العلل فتأثير العلة في الأفراد أقوى من الأجناس، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات، غير مفهومة الخصوص»[2].



(١) الموافقات (٤/٢٢٨).

(٢) الموافقات (٢/٣٠٢).



المطلب الثاني

الأثر الفقهي للمقاصد الخاصة في العبادات

تظهر العلاقة بين المقاصد الخاصة والفقه في أصلين مهمين:

١ ـ أن المقاصد الخاصة تعطي السمات والخصائص لكل جهة من جهات الشريعة، فهي فارقة وفاصلة لأنحاء وجهات الشريعة بعضها عن بعض.

٢ ـ أن المقاصد الخاصة مؤثرة في جنس الأحكام التي تجمعها؛ فأثرها واضح فيها بحسب قوة تمكن ذلك المقصد منها؛ فهي جامعة لأفرادها مؤثرة فيها.

۞ المسألة الأولى: إعطاء السمات والخصائص لكل جهة من جهات الشريعة

تأتي أهمية وقيمة العناية بـ«المقاصد الخاصة»؛ بكونها تعطي السمات والخصائص، وتضبط تصور كل جهة من جهات الشريعة، بما يحقق مقاصدها الشرعية؛ فهي فارقة، وفاصلة كل جهة من جهات الشرعية عن بعضها البعض؛ فكانت عناية العلماء بالمقاصد الخاصة وافية، وتقريرهم لها وإيضاحهم لما تختص به كل جهة من جهات الشريعة أمراً شائعاً منذ فجر الإفتاء والتدريس والتصنيف والكتابة؛ إذ جردت فروع كل جهة من جهات الشرع وحدها. وتم بناء أحكامها بما يحقق مصالحها.

وعلى هذه الوظيفة لها؛ جاءت غالب تعريفات المقاصد الخاصة كما سبق تقريره عند علماء المقاصد المعاصرين مستوحين صنيع المتقدمين.

ولهذا نبَّه المتقدمون من علماء المقاصد لخطورة الخلط بين المقاصد الخاصة لجهتين مختلفتين؛ بتنزيل أحكام جهة على أخرى؛ لما فيه من التباين بين مقاصد الجهتين.

ومن هؤلاء العلماء:

١ ـ نص إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) في موضعين على اعتبار خواص الأصول في كل جهة وحدها ـ ويقصد المقاصد الخاصة ـ إذ لو أضيفت خاصية جهة إلى أخرى فاتت مصالحها؛ لأنه اعتبار أحكام متشابهة بمناطات متباينة مختلفة؛ فقال: «ومما ينبغي أن يتنبه الناظر له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال؛ أن خواص الأصول لو اعتبر بعضها ببعض لكانت كل خاصية بدعاً بالإضافة إلى الأخرى، ولكن لو استد نظر الموفق ورأى كل شيء على ما هو عليه؛ تبيَّن له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية، وعدم اعتبارها بغيرها»[١].

ثم وضح أثر هذا فقهاً فقال: «وبيان ذلك: أن الإجارة موضوعها يقتضي أعلام المنافع بالمدة أو بالعمل الموصوف؛ فإنها من عقود المعاوضات والمكايسات، ولو أثبت المنافع فيها مجهولة، لكان إثباتها كذلك خارجاً عن مقصود العقد.

والنكاح أثبت مؤبداً، والتأبيد يجر جهالة، ولكن هذه الجهالة منطبقة على مقصود النكاح؛ إذ الغرض منه الوصلة والاستمتاع على الائتلاف، وهذا ينتقض بالتأقيت، وليست منافع البضع متمولة له، حتى يدعى لمكان أعواضها تقديرها، وليست المناكحات من عقود المغابنات؛ فإذا خاصية كل عقد، وإن خالفت خاصية آخر؛ فمعناها في موضوعها كمعنى الأعلام في موضع الأحكام؛ فليس الأعلام موضوعاً لعينه، وإنما عين لعوض يقتضيه»[٢].

وبيَّن إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) مرة أخرى في موضع آخر خصوصية كل جهة، وعدم إدخال خصوصية على الأخرى، ومثَّل بالنكاح الذي فيه من الخصائص ما لا يشاركه فيه أي جهة أخرى فيه بقوله: «ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد.. فهو كخواص النكاح؛ فإنها مربوطة

---

(١) البرهان (٢/ ٥٩٣).

(٢) البرهان (٢/ ٥٩٢).

بأمر ظاهر في استصلاح العباد، تلك أمور لا يلفى لها نظير في غير النكاح؛ فإنا إنما نتكلم في خواص النكاح، ولو قدرنا وجدان نظير لها لما كان ما فيه الكلام خاصّاً، ولما تحقق تميز الأصول بخواصها، وتحيزها بمقاصدها، ولصارت القواعد كلها في التكليف تحت ربقة واحدة ضابطة في طريق الاستثناء، وهذا محال»[1].

وليس النكاح فقط الذي ليس له نظير، بل كل جهة ليس لها نظير فالعبادات ليس لها نظير، والعقود ليس لها نظير، والجنايات ليس لها نظير، والأيمان والنذور ليس لها نظير.. وهكذا كل جهة لا تناظر الجهة الأخرى من حيث مقاصدها.

٢ ـ كما بيَّن العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) أنه ربما يصل الاختلاف في بعض الجهات إلى التضاد، فما يكون شرطاً، قد يكون مبطلاً في باب آخر لمناقضته مقاصد الباب فقال: «بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظراً إلى مصلحة البابين... ولذلك شرط التوقيت في الإجارة والمساقاة والمزارعة، ولو وقع التوقيت في النكاح لأفسده لمنافاته لمقصوده»[2].

٣ ـ وقد أطال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) إيضاح الآثار الفقهية التي تبيِّن ضرورة اعتبار خواص كل جهة بذاتها، دون خلط هذه الجهات بعضها ببعض فقال: «إن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها، ما لا يليق بمحل آخر كما في النكاح مثلاً، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه، وكما في مال العبد، وثمرة الشجرة، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره، وكما في الترخصات في العبادات والعادات وسائر

---

(١) البرهان (٢/ ٥٩٠).

(٢) قواعد الأحكام (٢/ ١٤٣).

الأحكام. . .، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية؛ فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي، وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع»[1].

٤ ـ أن بعض العلماء اشترطوا في القياس: ألا يباين موضوع الأصل موضوع الفرع في الأحكام؛ كقياس البيع على النكاح، أو العكس؛ فإن البيع مبنيٌّ على المكايسة والمشاحة، والنكاح مبني على المكارمة والمساهلة. وألا يكون الأصل مبنيٌّ على التشديد والتغليظ، والفرع مبني على التساهل والتيسير؛ فإلحاق أحدهما بالآخر يضعف، وقد يفسد القياس؛ للتباين بين مقصديهما[2].

قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «تعليل أصل بأصل؛ كتعليل النكاح بالبيوع، فهذا اختلف فيه العلماء؛ فرأى بعضهم أن كل واحد منهما أصل نفسه مقام عن صاحبه في أحكامه، معلل فروعه بأصوله، وهو الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ورأى مالك وأبو حنيفة أن كان واحد منهما محمول صاحبه فيما يشتركان فيه في التعليل، ولقد قال مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: النكاح أشبه شيء بالبيوع. ورأى بعضهم أن كل واحد منهما منفرد بنفسه، لكن النكاح أخذ شبهاً من البيوع بما من العوض عن البضع وهو الصداق، وأخذ شيئاً من الصلاة لما يجوز من عقد النكاح دون ذكر العوض، وهو الصداق وهذا القول عندي أقوى الأقوال في الدليل. ولعل مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إليه أشار، وإياه عنى بالشبه، وعليه أيضاً يدل كثير من مسائل أصحاب الشافعي فليعوّل على هذا القول»[3].

وقد أوضح ذلك القرافي (ت٦٨٤هـ) عمليّاً؛ فجعل البيع والنكاح بينهما

---

(١) الموافقات (٤/ ٥٨١).

(٢) انظر: مفتاح الوصول (ص١٥٣)، البحر المحيط (٧/ ٤٠١).

(٣) المحصول لابن العربي (ص١٣٣).

تناف وتضاد فلا يصلح نقل حكم أحدهما للآخر، بل بعض العقود الأخرى التي تختلف مقاصدها، تباين البيع لذا فلا يصلح نقل حكم واحد للآخر بقوله: «والشيء الواحد بالاعتبار الواحد، لا يناسب المتنافيين؛ فلذلك لا يجتمع النكاح والبيع لتضادهما في المكايسة والمسامحة، ولا يجتمع مع البيع عقود يجمعها قولك: جص مشنق؛ الجيم للجعالة، والصاد للصرف، والميم للمساقاة، والشين للشركة، والنون للنكاح، والقاف للقراض؛ لتضاد أحكامها»[١].

٥ ـ أن العلماء أعطوا كل جهة مقصدها، وتعاملوا في بناء أحكامها وفق هذه المقاصد ففرقوا ـ مثلاً ـ بين المقاصد الخاصة بالعبادات وغيرها من جهات الشريعة الأخرى؛ كالبيوع، والنكاح؛ لقوة المباينة بينهما؛ إذ اتفق العلماء على أن مقصد العبادات الأصلي تعظيم الخالق ﷻ بتلك العبادات[٢].

وعلى هذا المقصد خرَّج العلماء كثيراً من الفروع؛ رخصة وعزيمة، صحة وفساداً؛ حتى أبطلوا المحدثات والبدع في العبادات؛ تخريجاً على هذا الأصل؛ كمن تعبد إليه ﷻ بعين المشاق، أو بالرقص أو بالغناء؛ لأنها منافية للتعظيم. ومن ذلك الآتي:

أ ـ قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) في التقرب إليه بالمشاق الذي قد يتصور من بعض تكاليف الشريعة: «إذ لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القرب كلها تعظيم للرب ﷻ، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً»[٣].

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديد على النفس، كان قصد المكلف إليه مضادّاً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم

---

(١) الذخيرة (٤/ ٣٩٢).

(٢) انظر: المبسوط (٤/ ١٥١)، قواعد الأحكام (١/ ٢١٢، ٢/ ٧٣، ١٧٢)، الفروق للقرافي (١/ ١٣٠)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٢٢٧)، كشف الأسرار (١/ ١٣٩)، بدائع الصنائع (٣/ ٢).

(٣) قواعد الأحكام (١/ ٣٦).

المقطوع به؛ فإذا خالف قصده قصد الشارع؛ بطل، ولم يصح»[1].

ب ـ وقال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) فيمن ابتدع التعبد بالرقص والغناء: «وأما الرقص والتصفيق فخفة ورعونة مشبهة لرعونة الإناث، لا يفعلها إلا راعن أو متصنع كذاب...، ومن هاب الإله وأدرك شيئاً من تعظيمه؛ لم يتصور منه رقص ولا تصفيق، ولا يصدر التصفيق والرقص إلا من غبي جاهل، ولا يصدران من عاقل فاضل، ويدل على جهالة فاعلهما أن الشريعة لم ترد بهما في كتاب ولا سُنَّة، ولم يفعل ذلك أحد الأنبياء، ولا معتبر من أتباع الأنبياء، وإنما يفعل ذلك الجهلة السفهاء الذين التبست عليهم الحقائق بالأهواء»[2].

ج ـ التفريق بين النهي عن البيع بحسب مقصد كل جهة؛ فالنهي عن البيع بعد نداء الجمعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، يختلف عن النهي عن البيع الوارد على ذات العقد؛ فمع اتفاق العلماء على تحريم البيع بعد نداء الجمعة الثاني[3]، إلا أن الحنفية والشافعية لا يفسخون العقد بهذا، بل يجعلونه عاصياً مع الإثم ويصححون العقد. بخلاف المالكية والحنابلة فيفسخون العقد[4].

وقد أقام الحكم تعليلاً الإمام الشافعي على المقصد بقوله: «وإذا تبايع المأموران بالجمعة في الوقت المنهي فيه عن البيع؛ لم يبن لي أن أفسخ البيع بينهما؛ لأن معقولاً أن النهي عن البيع في ذلك الوقت إنما هو لإتيان الصلاة، لا أن البيع يحرم بنفسه، وإنما يفسخ البيع المحرم لنفسه، ألا ترى لو أن

---

(١) الموافقات (٢/ ٤٣٧).

(٢) قواعد الأحكام (٢/ ٢٢٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١١/ ٥٩٦، ٢٧/ ٢٢٩).

(٣) انظر: بداية المجتهد (٢/ ١٣٦)، أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢١٣)، فتح الباري لابن رجب (٥/ ٤٣٣).

(٤) انظر: المدونة (١/ ٢٣٤)، الأم (١/ ٢٢٤)، بداية المجتهد (٢/ ١٣٦)، أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢١٣)، بدائع الصنائع (١/ ٢٧٠) المجموع (٤/ ٣٦٧)، فتح الباري لابن رجب (٥/ ٤٣٣)، كشاف القناع (٣/ ١٨٠).

رجلاً ذكر صلاة، ولم يبق عليه من وقتها إلا ما يأتي، بأقل ما يجزئه منها فبايع فيه كان عاصياً بالتشاغل بالبيع عن الصلاة حتى يذهب وقتها، ولم تكن معصية التشاغل عنها تفسد بيعه والله تعالى أعلم»[١].

ثم أوضح هذا الغزالي (ت٥٠٥هـ) بإناطته بسياق الآية: «إنما نزلت وسيقت لمقصد، وهو بيان الجمعة، وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات، ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام؛ يخبط الكلام، ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به، إلا كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق، وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به، لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فساداً»[٢].

د ـ التشديد على من باع في المسجد في قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك**»[٣]. فمع هذا النهي الذي قال بعض العلماء بتحريمه كالحنابلة[٤]، إلا أنهم اتفقوا على أن العقد صحيح، والبيع ينعقد عند من قال بحرمته ومن قال بكراهته[٥]. قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «وقد أجمع العلماء أن ما عقد من البيع في المسجد أنه لا يجوز نقضه»[٦].

---

(١) الأم (١/ ٢٢٤).
(٢) شفاء الغليل (ص٥١).
(٣) سنن الترمذي (١٣٢١)، سنن الدارمي (١٤٠١)، السنن الكبرى للنسائي (١٠٠٠٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وصححه ابن خزيمة (١٣٠٥)، ووافقه الأعظمي، وابن حبان (١٦٥٠) ووافقه الأرناؤوط، والحاكم (٢٣٣٩)، وجود إسناده ابن مفلح في الفروع (٣/ ١٩٨).
(٤) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٧١)، المغني (٤/ ١٨٤)، الفروع (٣/ ١٩٨)، كشاف القناع (٢/ ٣٦٦).
(٥) انظر: الفروع (٣/ ١٩٨)، سبل السلام (١/ ٢٣٢).
(٦) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ١٠٥).

وعلل ذلك ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) بقوله: «فإن باع فالبيع صحيح؛ لأن البيع تمَّ بأركانه، وشروطه، ولم يثبت وجود مفسد له»[١]. فالنظر هنا إلى أن منافاة مقصد بناء المساجد بالبيع والشراء فيها، وهذا أمر لا يدخل ضمن العقد.

٦ ـ أصّلت أصول كل جهة بقواعد يفهم ويتصور اختصاص تلك الجهة بمقاصدها؛ فجاءت قواعد فقهية في أصلها بانية للمقاصد الخاصة؛ فأسست قواعد خاصة بالعبادات، وقواعد خاصة بالمعاملات، وقواعد خاصة بالنكاح، وقواعد خاصة بالصيد والذبائح، وقواعد خاصة بالجنايات، وقواعد خاصة بالإمامة والسير والسياسة الشرعية... إلخ.

٧ ـ أن تقسيمات الفقهاء للفقه جاءت بناء على مقاصد كل جهة، حتى إن العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)؛ نبّه إلى التكرير الذي قد يقع في كتابه «قواعد الأحكام» لاختلاف المعاني في كل باب بقوله: «وقد يقع في هذا الكتاب من التكرير، ما يدخل في بابين من المصالح؛ فيذكر في أحد البابين لأجل النوع الذي يليق بذلك الباب، ويكرر في الباب الآخر لأجل النوع الآخر المتعلق بالباب الآخر، فما وقع من هذا كان تكريره في بابين لأجل أن فيه دلالتين على معنيين»[٢].

وذكر أيضاً أنه قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره؛ نظراً إلى مصلحة البابين[٣].

فرتبت الفروع في جهات مستقلة مبنية على مقاصدها الجزئية، ورتبت تلك الفروع في فصول وأبواب وكتب، ثم جاءت تلك الفصول والأبواب والكتب في جهة كاملة مستقلة بحسب مقاصدها، وعلى هذا درج كل الفقهاء، وكلٌّ ينظر في قوة معاني جهة من الجهات فيجعلها مستقلة بناء على أثر ذلك

---

(١) المغني (٤/ ١٨٤).

(٢) قواعد الأحكام (١/ ١٦٦).

(٣) للاستزادة ينظر كتاب «ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة». أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان.

في فروع أحكامها[١].

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «ومنهم من سلك الترتيب البديع وأجاد فيه الصنيع.. وأنت تعلم أن الفقه ـ وإن جلّ ـ إذا كان مفترقاً؛ تبددت حكمته، وقلت طلاوته، وبعدت عند النفوس طلبته. وإذا رتبت الأحكام مخرجة على قواعد الشرع، مبنية على مآخذها؛ نهضت الهمم حينئذ لاقتباسها، وأعجبت غاية الإعجاب بتقمص لباسها»[٢].

وممن بيَّن أصل هذا عالمان مالكيان هما: ابن رشد (ت٥٩٥هـ)، وابن فرحون (ت٧٩٩هـ):

أ ـ فإن ابن رشد (ت٥٩٥هـ) ختم «بداية المجتهد» بتقسيم الفقه تقسيما بديعاً يقوم على المقاصد الخاصة لكل جهة من جهات الشريعة؛ فأرجع أحكام الشريعة إلى أنها جاءت لتحقيق أربع فضائل يضمن بقاءها: العبادات، وهي: فضيلة العفة، والعدل، والشجاعة، والسخاء. ثم قال: والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل.

ثم بيَّن ذلك: بأن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية.

فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات.

ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي تسمى عفة، وهذه صنفان: السنن الواردة في المطعم والمشرب، والسنن الواردة في المناكح. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور، وفي هذا يدخل القصاص، والجهاد، والعقوبات؛ لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل.

ومنها السنن الواردة في الأعراض.

ومنها السنن الواردة في جميع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها

(١) انظر: قواعد الأحكام (٢/ ١٤٣).
(٢) الذخيرة (١/ ٣٦).

طلب الفضيلة التي تسمى السخاء، وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه، وتدخل في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات.

ومنها سنن واردة في الاجتماع، الذي هو شرط في حياة الإنسان، وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهي المعبر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين.

ومن السنن المهمة في حين الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة، والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذي يسمى: النهي عن المنكر والأمر بالمعروف؛ إما من قبل الإخلال بهذه السنن، وإما من قبل سوء المعتقد في الشريعة.

وأكثر ما يذكر الفقهاء في الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التي هي فضيلة العفة، وفضيلة العدل، وفضيلة الشجاعة، وفضيلة السخاء، والعبادة التي هي كالشروط في تثبيت هذه الفضائل[1].

ب ـ ابن فرحون (ت٧٩٩هـ) قسَّم الفقه بحسب مقاصده إلى خمسة أقسام: ما شرع لكسر النفس كالعبادات[2]. وما شرع لبقاء جبلة الإنسان؛ كالإذن في المباحات المحصلة للراحة كالطعام واللباس والمسكن والوطء. وما شرع لدفع الضرورات كالبيع والإجارة والقراض... إلخ. وما شرع تنبيهاً على مكارم الأخلاق؛ كالحض على المساواة، وعتق الرقاب والهبات والأحباس والصدقات.

وخامس هذه الأقسام: ما شرع للسياسة والزجر وهو أصناف ستة: ما شرع

---

(١) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٣٨٩).

(٢) اعتبار هذا مقصد العبادات فيه نظر لا يخفى؛ فإن مقصد العبادات تعظيم الله ﷻ كما سبق نقل الاتفاق عليه، ولكن أحيانا قد يكون من مصلحة المكلف كسر النفس عن بعض شهواتها كما في الصوم أو محظورات الإحرام كي لا تطغى وتتكبر على خالقها ﷻ فتفقد تعظيمه؛ إذ ليس كسر النفس مقصود بذاته، إلا بقدر ما يحقق من المصالح، والله أعلم.

لصيانة الوجود كالقصاص، وما شرع لحفظ الأنساب كحد الزنا، وما شرع لصيانة الأعراض؛ كحد القذف والتعزير على السب والأذى، وما شرع لصيانة الأموال كحد السرقة وحد الحرابة، وما شرع لحفظ العقل كحد الخمر، وما شرع للردع والتعزير؛ كالكفارات، وهجر العصاة، والتوعد على ترك الصلاة... إلخ[1].

۞ المسألة الثانية: **إعطاء كل حكم تحت المقاصد الخاصة ما يستحقه قوة وضعفاً**

الدور الثاني للمقاصد الخاصة: أنها تجمع ما تحتها من فروع وتصبغها بصبغة متقاربة، وتؤثر فيها، فتعطي كل فرع صبغة متشابهة في أصلها، مختلفة في وصفها وقوتها؛ فكل فرع يأخذ القدر المناسب من قوة الحكم بحسب قوة تعلقه بالمقصد الخاص؛ بناء على المصالح التي يرعاها ذلك الفرع في أصل المقصد، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه؛ فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به، دون ما لم تختص به»[2].

وبناء الأحكام قوة وضعفاً وفق المقاصد الخاصة من أهم وأصعب الاجتهاد الفقهي؛ لأنه بناء على أصول مناطاتها متقاربة من جهة، ومتباينة من جهة أخرى، وبه يظهر قوة الفهم في الشريعة، وهي طريقة ونهج من ضرب سهماً وافراً، وقدراً عالياً بأصول الشريعة وفروعها[3]؛ لأنه محتاج للإحاطة بفروع المسائل ومقاصدها الجزئية، ومقاصدها الخاصة.

---

(١) انظر: تبصرة الحكام (٢/ ١١٦).

(٢) قواعد الأحكام (٢/ ١٤٣).

(٣) كالقرافي ـ مثلاً ـ بنى كتابيه: «الفروق»، و«الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» على المقاصد الخاصة والجزئية؛ فتارة يفرق بين اختلاف أثر أصل في الشريعة تعددت جهاته؛ كالفرق بين العدالة في العبادات، والشهادة، والإمامة العظمى، والفرق بين =

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «إن كلي المقصود الشرعي، إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصيات وبمعانيها؛ ترقى إلى ما ترقى إليه»[1]؛ فلا يحصل معرفة مقصود الشارع الكلي، إلا بالإحاطة بالجزئيات والخصوصيات.

ومن الآثار الفقهية الموضحة لذلك الآتي:

١ ـ أثر النية متباين بحسب مقاصدها بين كل عبادة وأخرى، وخارج العبادات؛ فالتعظيم الذي هو أجلى مقاصد العبادات الخاصة؛ مناطه النية؛ فهناك قدر مشترك بين العبادات في حكم النية، ولكن ليست قوة طلب النية مستوية؛ فمع اتفاق العلماء على طلب النية في العبادات كلها[2]، إلا أن هناك اختلافاً واسعاً بالنسبة لكل عبادة من العبادات؛ قائم على أثر وقوة الخصوصية في تعلق كل حكم بالنية لتحصيل مقصد التعظيم فيه، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً، بل فيها تفصيل، وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها؛ فقد قال جماعة من العلماء: بعدم اشتراط النية في الوضوء، وكذلك الصوم، والزكاة، وهي عبادات»[3].

ويظهر في الآتي:

= الجهالات والغرر في المعاوضات والتبرعات والمناكحات، والفرق بين تصرفاته عليه الصلاة والسلام بين الإفتاء والقضاء والبلاغ والإمامة العظمى... إلخ. وتارة يفرق بين أصلين يظهر تشابههما بحسب مقاصديهما حيث قال في الفروق (١/ ٣): «وجعلت مبادئ المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين؛ فإن وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين؛ فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق، وهما المقصود تحقيقهما، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك، فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى؛ لأن الضد يظهر حسنه الضد، وبضدها تتميز الأشياء».

(١) الموافقات (٤/ ٥٨٠).

(٢) انظر: التمهيد (٧/ ٦٧)، مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٤٣)، الموافقات (١/ ١٢٩)، تهذيب الفروق (٢/ ٥٠)، جامع العلوم والحكم (١/ ٦٧)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٢٩).

(٣) الموافقات (٢/ ٣٢٦).

أ ـ وسائل العبادات الأصل فيها عدم اشتراط النية فيها، إلا ما كان فيه جهة تعبد بذاته[1].

ب ـ وحتى ما اشترط فيه النية بعض العلماء؛ كالوضوء خففوا في النية المشترطة؛ إذ لم يشترطوا أشخاص الأحداث، ولا أشخاص العبادات التي يتوضأ لها، وإنما متى حصلت نية رفع الحدث، أو نية أي عبادة يسن أو يشترط لها الوضوء؛ صح الوضوء. هذا بخلاف النية في أصل العبادات المقصودة بذاتها؛ فتحتاج قصد كل عبادة بذاتها.

قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «إن النية في الوضوء يكفي منها اعتقاد رفع الحدث لأي شيء كان من العبادة التي الوضوء شرط في صحتها، وليس يختص عبادة عبادة بوضوء وضوء. وأما الصلاة فلا بد فيها من تعيين شخص العبادة، فلا بد من تعيين الصلاة إن عصراً فعصراً، وإن ظهراً فظهراً»[2].

ج ـ الأصل عدم اعتبار النية في المتعيَّن من العبادات، واعتبارها في المتردد بين عبادة وعادة أو عبادة وأخرى؛ لأنه أصل طلب النية في العبادات، دون المتعين؛ لذا جاء من القواعد: لا نية في متعين[3].

د ـ والأصل أن كل ما كان تعبداً محضاً فالنية مطلوبة، دون ما كان معقول المعنى من العبادات، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية»[4]، ثم ضبط هذا ابن المُنَيِّر (ت٦٨٣هـ)[5]: «كل عمل لا تظهر له فائدة

---

(١) انظر: المغني (٨/ ٢١)، البحر الرائق (١/ ١٩٩)، حاشية العدوي (١/ ١٣٢).

(٢) بداية المجتهد (١/ ٢٣٥).

(٣) انظر: مختصر الفوائد (ص١٧٤)، الذخيرة (١/ ٢٤٣)، مجموع الفتاوى (٢٦/ ٢٣) كشف الأسرار (٣/ ٣٤٩)، قواعد المقري قاعدة رقم (٤١) جامع العلوم والحكم (١/ ٦٥)، شرح المنهج المنتخب (٧١٥).

(٤) بداية المجتهد (١/ ٢٢).

(٥) أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم، ناصر الدين بن المنير. توفي عام (٦٨٣هـ). من مصنفاته: «الانتصاف من الكشاف»، و«تراجم صحيح البخاري». انظر: فوات الوفيات (١/ ١٤٩)، الأعلام (١/ ٢٢٠).

عاجلة، بل المقصود به طلب الثواب؛ فالنية مشترطة فيه. وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة، وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة، لملاءمة بينهما؛ فلا تشترط النية فيه، إلا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب»[١].

هـ ـ أن تأثير نية العزم على قطع العبادة مختلف بين عبادة وأخرى؛ فمن نوى الكفر ـ والعياذ بالله ـ كفر بالاتفاق. ومن نوى قطع الصلاة بطلت عند الجمهور، وخالف أبو حنيفة فلا تبطل العبادات كلها عنده إلا بعمل ينافيها. ومن نوى قطع الصوم أو الاعتكاف لم يبطل عند الحنفية والشافعية، وعند الحنابلة في قول، ويبطل عند المالكية والحنابلة. ولا تؤثر نية قطع الحج باتفاق الفقهاء، إلا داود[٢] (ت٢٧٠هـ)[٣].

وهذا منهم بحسب الحاجة للنية في كل عبادة؛ فالصلاة محتاجة بقوة إلى النية؛ لأنها أفعال مقصودة مأمور بها متعبد بها إليه ﷻ؛ فهي على أعلى رتب طلب النية، حتى قاربت الإيمان؛ فأي ضعف فيها مؤثر عليها، قال السيوطي (ت٩١١هـ): «وإن نوى قطع الصلاة أثناءها؛ بطلت، بلا خلاف؛ لأنها شبيهة بالإيمان»[٤].

بخلاف الصوم فإن النية فيه مكملة لأنها عبادة تقوم على الترك فالمصلحة قائمة في الترك؛ فمتى حصل قامت العبادة فتأتي النية مكملة؛ لذلك لا يؤثر فيها إلا العمل دون العزم.

---

(١) فتح الباري (١/ ١٣٦).

(٢) داود بن علي الأصبهاني، أبو سليمان، الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الظاهرية؛ لأنه أول من قال بهذا القول، انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، توفي فيها عام (٢٧٠هـ). انظر: وفيات الأعيان (١/ ١٧٥)، تذكرة الحفاظ (٢/ ١٣٦)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٩٨)، الأعلام (٣/ ٣٣٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٩٢)، المجموع (٣/ ٢٤٧) الفروق للقرافي (١/ ٢٠٤، ٢/ ٢٧)، الأمنية (ص٤٨)، المغني (١/ ٢٧٨)، طرح التثريب (٢/ ١٧)، الموافقات (١/ ٣٤٣، ٣/ ١٦، ٢١ ت مشهور)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٦٩)، مواهب الجليل (١/ ٢٤١)، رد المحتار (١/ ٦٢٩).

(٤) الأشباه والنظائر (ص٣٨).

قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «والفرق بين الصلاة والصوم، أن الصلاة مشتملة على أفعال مقصودة، وإنما تقع عبادات بالنيات، فكانت النيات مرعية معينة، فإذا ضعفت بالتردد يجوز أن تبطل، والصوم إمساك وانكفاف، والنية لا تليق بالتروك كما تليق بالأفعال فلا يضر ضعف النية، ولا يحتاط الشرع في نيته احتياطه في الأفعال المقصودة»[١].

فمن ألغى النية مطلقاً، أو أثبتها مطلقاً؛ بأن سوى بينها في العبادات أو خارجها؛ فقد باين مقصد الشارع.

٢ ـ بناء على أصل مقصد العبادات الذي هو التعظيم له ﷻ؛ كثرت فيها التحسينيات والتكميلات لتحمي وتقيم أصول وأركان العبادة، ولتكون على أعلى وصف، حال التقرب له ﷻ في جمالها وزينتها، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة؛ لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب»[٢].

وعلى هذا: فإن الخطابي (ت٣٨٨هـ) جعل هذا أصلاً في العبادات، فرق فيه بينها وبين المعاملات في نفي الشارع الاسم عنها؛ فنفي الاسم في المعاملات موجب للفساد، بخلاف نفي الاسم في العبادات فقد يكون نفياً للذات، وقد يكون نفياً للصفات فقال: «والنفي في المعاملات يوجب الفساد؛ لأنه ليس لها إلّا جهة واحدة، وليس كالعبادات والقرب التي لها جهتان، من جواز ناقص وكامل»[٣]، وذلك لكثرة كمال وجمال العبادات حفظاً وتقوية لها.

٣ ـ وفرق العلماء بين أثر الجهالات والغرر في جهات العقود؛ بناء على مقصد كل جهة، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وما ليس هو المقصود، إذا وقع فيه غرر؛ لم يفض إلى المفسدة المذكورة في البيع، بل يكون إيجاب التحديد

(١) نهاية المطلب (٢/ ١٢٢).

(٢) الموافقات (٢/ ٢٢).

(٣) معالم السنن (٣/ ١٧٠).

في ذلك فيه من العسر والحرج المنفي شرعاً، ما يزيد على ضرر ترك تحديده»[1].

فاغتفر ـ عند طوائف من العلماء ـ في الهبات والتبرعات مما هو إحسان وتبرع صِرْف مما لا يقصد به تنمية المال من الغرر والجهالة؛ تيسيراً وتكثيراً لطرق الخير، ما لا يغتفر في المعاوضات الصرفة التي مقصودها المال؛ فلا يباح فيها الغرر إلا ما دعت إليه الضرورة؛ فلو وهب عبده الآبق جاز، بخلاف البيع[2].

٤ ـ وجاءت مرتبة المال في عقد النكاح متوسطة بين النوعين: الهبات، والمعاوضات الصرفة؛ لأن المقصود من النكاح حصول المودة والألفة والسكون، والمال متمم للعقد، لا أصل فيه؛ لذا جوَّز الحنفية والمالكية الجهالة في وصف العقد لا أصله؛ فأجازوا العقد على عبد أو جمل من غير تعيين، ولها الوسط مما سَمّى؛ لأن الصداق في النكاح ليس عوضاً مساوياً عن المعوض، ولم يجيزوا على عبد آبق أو بعير شارد[3].

قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «والفرق بين المهر والأجر، أن المهر ليس بعوض محض، وإنما وجب نحلة ووصلة، ولهذا جاز خلو العقد عن تسميته، وصح مع فساده، بخلاف الأجر في غيره»[4].

وبيَّن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) السبب في ذلك بقوله: «فلو كان التحديد معتبراً في المهر ما جاز النكاح بدونه، . . وسببه: أن المعقود عليه في النكاح وهو منافع البضع غير محدودة، بل المرجع فيها إلى العرف، فكذلك عوضه الآخر؛ لأن المهر ليس هو المقصود، وإنما هو نحلة تابعة، فأشبه الثمر التابع للشجر في البيع قبل بدو صلاحه»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٥٥).

(٢) انظر: المدونة (٤/ ٤٦٢)، الفروق للقرافي (١/ ١٥١)، الفروق للكرابيسي (٢/ ٧٩).

(٣) انظر: الكافي لابن عبد البر (ص٤٤٤)، المبسوط (٥/ ٦٧)، بداية المجتهد (٢/ ٢٥)، الفروق للقرافي (١/ ١٥٠)، مفتاح الوصول (ص١٥٣).

(٤) المغني (٥/ ٣٢٤).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٥٣).

كل هذا تخريجاً منهم على مقصد كل جهة في المعاوضات والتبرعات والمناكحات.

٥ ـ جوَّزوا للوكيل البيع وإن لم يسمِّ من وكله، بخلاف النكاح فلا ينعقد حتى يسمي للزوجة من وكله فتعرفه؛ لأن المقصد من النكاح الأعيان فيجب تسميته؛ تحصيلاً للمقصود، بخلاف البيع فالمقصود المبادلة فلا تعتمد على الشخص[١].

٦ ـ وأثَّر النسيان والجهل في المنهيات دون المأمورات؛ لاختلاف مصلحتي الأمر والنهي، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «وقد فرقوا في ذلك بين المأمورات والمنهيات؛ فعذروا في المنهيات بالنسيان والجهل، كما جاء في حديث معاوية بن الحكم حين تكلم في الصلاة. وفرق بينهما بأن المقصود من المأمورات: إقامة مصالحها، وذلك لا يحصل إلا بفعلها، والمنهيات مزجور عنها بسبب مفاسدها، امتحاناً للمكلف بالانكفاف عنها، وذلك إنما يكون بالتعمد لارتكابها، ومع النسيان والجهل لم يقصد المكلف ارتكاب المنهي: فعذر بالجهل فيه»[٢].

٧ ـ وتباينت قوة طلب العدالة في الأشخاص بحسب مقصد العدالة في كل جهة من الجهات؛ فطلب العدالة في إمامة الصلاة والأذان، غير طلبها في الإمامة الكبرى والقضاء، وغير طلبها في الشهود، وغير طلبها في ولاية النكاح والأيتام[٣].

٨ ـ وتفاضلت الولايات بحسب قوة المصالح التي تجلبها أو المفاسد التي تدرؤها؛ فأعظمها فضل: الولاية العامة لعظم مصالحها، ثم ولاية

---

(١) انظر: إيضاح المحصول من برهان الأصول (٤٠٨)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٥٣٨).

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٤٢)، وانظر قاعدة: النسيان عذر في المنهيات دون المأمورات في: المنثور (٣/ ٢٧٢).

(٣) انظر: الفروق للقرافي (٤/ ٣٥)، المغني (١/ ٢٤٨، ٥/ ١٢٥، ٦/ ١٤٣، ١٤٥، ٧/ ٨، ٩/ ٥١، ٩/ ٥١، ٦٥).

القضاء. والولاية على الجهاد أفضل من الولاية على الحج، لعموم منافع الجهاد عن منافع الحج، وتختلف كل ولاية بخصوص منافعها وعمومها فيما وراء ذلك[1].

٩ ـ وجاء اختلاف عدد ونوع الشهود في كل جهة بما يحقق ويرعى مقاصدها، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «الغرض من شهادة الشهود؛ إيضاح المقصود المشهود به، ثم للشرع تعبدات وتأكيدات في رتب البيِّنات، على حسب أقدار المقاصد»[2].

فليست شهادة إدخال رمضان كشهادة إخراجه، وليس إخراجه كالشهادة للمحتاج إلى الزكاة. وليست الشهادة على الزنا كالشهادة على القتل. وليست الشهادة على القتل كالشهادة على عقد بيع أو نكاح. والشهادة على عقود النكاح، مخالفة للشهادة على عقود المعاوضات؛ لانحلال رتبة المال عن غيره؛ لأنه يدخله البذل والإباحة، وتكثر فيه المعاملة ويطلع عليه الرجال والنساء؛ فوسع الشرع باب ثبوته. وكذا عقود المعاوضات مخالفة لعقود التبرعات، وعقود التبرعات مختلفة عن عقود التوثقات بما يحقق ويقيم مقصد كل عقد.

كما أن عقود النكاح والطلاق والرجعة والخلع واللعان متباينة في نوع وعدد الشهود؛ حتى إنه لم يشترط في اللعان الشهود واكتفى بالأيمان؛ لشدة الحاجة في الذب عن الإنسان وصون العيال والفرش عن أسباب الارتياب، وكل هذا مباين لشهادة الرضاع أو الولادة مما تختص به النساء؛ فأعطت الشريعة كل جهة ما يحقق ويرعى مقاصدها من الشهادة[3].

١٠ ـ وتباين تأثير الشك في المانع والشرط؛ فاعتبر في الشرط دون

---

(١) انظر: الأم (١/ ٣١٣)، الأحكام السلطانية للماوردي (ص١٢٦)، قواعد الأحكام (١/ ١٢٥).

(٢) البرهان (٢/ ٧٨٧).

(٣) انظر: تبصرة الحكام (٢/ ١٢٧)، شرح منتهى الإرادات (٣/ ٥٩٩)، الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام (١/ ٧٢).

المانع[1]؛ للتباين بين مقصديهما.

١١ ـ اكتُفي بالظن في الإتيان بالسنن، دون الفرائض؛ فإنه لا يكفي في الخروج من عهدتها إلا بيقين، أو ظن غالب[2]؛ تكثيراً ونشراً للسنن والتطوعات؛ لأن من مقاصد العبادات المعتبرة للشارع: الإكثار من العبادات؛ لذا تسامح الشارع في ترك القيام في صلاة التطوع، وترك استقبال القبلة للمسافر المتطوع.

قال إمام الحرمين: «الذي يحقق ذلك ويوضحه: أن الشريعة أثبتت رخصةَ إقامة النافلة على الراحلة، مع استدبار القبلة، حتى لا ينقطع المسافر عن النافلة»[3]، وقال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «لكي لا ينقطع المتعبد عن السفر، والمسافر عن التنفل»[4]، ؛ لأن للشارع قصد بتكثير النوافل وتسهيل شروطها، بخلاف الفرائض فقصد الضبط والتيقن فيها مقدم على مجرد الكثرة.

١٢ ـ وجاء الأصل: في الفرائض الإظهار والإشهار، والأصل في النوافل الإخفاء والإسرار[5]؛ لتحصيل مصالح التعظيم في الجهتين: إظهار وإقامة الشعار ليبقى الدين ظاهراً غير مختف، وحفظ العبادات من الرياء، قال السرخسي (ت٤٨٣هـ): «الأصل في النوافل الإخفاء فيجب صيانتها عن الاشتهار ما أمكن.. بخلاف الفرائض؛ لأن مبناها على الإعلان والإشهار، وفي الجماعة إشهار فكان أحق»[6].

---

(١) انظر: الفروق للقرافي (١/ ١١١، ٤/ ٢٠١)، المغني (٦/ ٢٨٨)، فتاوى السبكي (١/ ١٣٤)، المنثور في القواعد الفقهية (٢/ ٢٦٠).

(٢) انظر: الشرح الكبير (١/ ٢٧٥)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ٢٧٥)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/ ٣٨١).

(٣) نهاية المطلب (٢/ ٤٥١). وانظر: المجموع (٣/ ٢١٤).

(٤) المجموع (٣/ ٢١٤).

(٥) انظر: جامع البيان (٥/ ٥٨٤)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٥/ ٣٧)، المفهم (٤/ ٩٧).

(٦) المبسوط (٢/ ١٤٤).

وعلى هذا جاءت قاعدة: «لا رياء في الفرائض»[1]؛ تأكيداً على ضعف تسرب الرياء للنفس في الفرائض، بخلاف النوافل فكانت ترعى المصالح بحسب اختلاف مقاصدها، وعلاقتها بتلك الأصول، ولو جعلت مقصداً واحداً لحصل من ذلك فساد كبير.



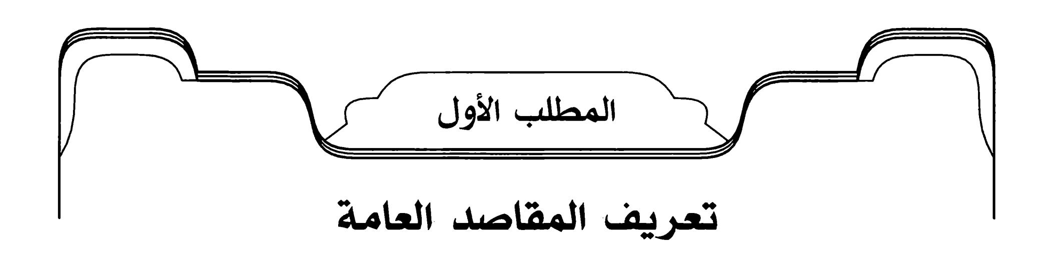
(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٥٣، ص١٩٥)، رد المحتار (٦/ ٤٢٦).

المبحث الثالث

المقاصد العامة

وهي أوسع أنواع المقاصد، وأكثرها شمولاً، وأكثرها أدلة وتأكيداً؛ لعظم مصالحها، وخطورة تجاهلها، أو التساهل بالقيام بها، وخطورة تعارض أو تدافع تلك الكليات والأصول الكبيرة في ذهن المكلف أو الأخذ ببعضها دون بعض؛ إذ إنها مبنية من نوعي المقاصد السابقة: الجزئية والخاصة؛ فكل الجزئيات والجهات المتعددة تتشكل لبناء القواعد والأصول الكلية الكبيرة، التي تمثل مقاصد الشريعة العامة؛ فهي مباني الشريعة وأركانها؛ فمتى اتفقت جهات الشريعة، أو غالبها، على رعاية مقصد من المقاصد؛ دل على تأصل هذه المقاصد وعموميتها في الشريعة كلها، بكثرة أدلتها وتعددها وتنوعها، ومتى استطاع المكلف إعمال تلك المقاصد كلها؛ حقق كامل مقاصد الشريعة، ومتى أسقط المكلف بعضها أو تساهل بها؛ كر على المقاصد كلها بالضعف والتفكك والانحلال والاضمحلال[1].

(١) انظر: المستصفى (ص١٤٧)، البرهان (٢/ ٦٠٢)، الموافقات (١/ ٧٧)، مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص٢١٩)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٢٠).



المطلب الأول

تعريف المقاصد العامة

۞ المسألة الأولى: **أبرز تعريفات المقاصد العامة هي**[1]

١ ـ التعريف الأول: «هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع، في جميع أحوال التشريع، أو معظمها»[2].

٢ ـ التعريف الثاني: «الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع، عند كل حكم من أحكامها»[3].

٣ ـ التعريف الثالث: «هي التي تراعيها الشريعة، وتعمل على تحقيقها، في كل أبواب الشريعة»[4].

۞ المسألة الثانية: **إيضاح هذه التعريفات**

وأهم ما تظهره هذه التعاريف للمقاصد العامة الآتي:

١ ـ أنها أوصاف ومعان معتبرة عند الشارع؛ أي: أنها لها تأثير في الأحكام؛ لذا جاء التعبير بـ«المعاني والحكم» ولكن تأثيرها غير مباشر في الأحكام، وهذه من أهم أوصاف المقاصد العامة، وكأن ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ)

(١) غالب الباحثين يجعلون تعريف المقاصد عموماً التي سبق سياقها في التمهيد، هو تعريف المقاصد العامة؛ لأنه لا فرق بينهما إذ بكونها عامة تشمل مقاصد الشريعة كلها، ولكن أوردت هذه التعاريف لأن أصحابها أوردوها على أنها مقاصد عامة للشريعة هذا من جهة مع سياقهم للمقاصد الخاصة والجزئية. ومن جهة أخرى: لإظهار الفصل بينها وبين المقاصد الخاصة.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص١٨٣).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٧).

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص١٩).

يريد توسيع هذا المعنى لما أوضح التعريف الأول بقوله: «بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة؛ فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلوا التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

أي: أنه يريد أن يأخذ أدنى معنى مناسب، حتى لو لم يكن مؤثراً في الأحكام؛ لتكون منه فائدة أخرى وهي تقوية القلوب بهذا الحكم؛ إذ أوضح هذا في موضع آخر لما قال: «واعلم أن الأمور الوهمية، وإن كانت لا تصلح مقصداً شرعيّاً للتشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية؛ فتكون طريقاً للدعوة والموعظة»[2].

وأصل هذا ما قاله الغزالي (ت٥٠٥هـ): «معرفة باعث الشرع، ومصلحة الحكم؛ استمالة للقلوب إلى الطمأنينة، والقول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد؛ ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها. وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذفه، يزيدها حسناً وتأكيداً»[3].

وهذا يوضح ما ورد في التعريف الثاني من أن مقاصد الشريعة: «الأسرار التي وضعها الشارع، عند كل حكم من أحكامها».

وبهذا يظهر تدرج هذه المقاصد من حيث قوة إناطة الأحكام بها؛ فكلما علت المقاصد ضعف إناطة الحكم بها مباشرة، وكلما نزلت قوي إناطة الحكم بها حتى نصل إلى العلة التي عليها يدار الحكم وجوداً وعدماً؛ فمن أناط حكماً إناطة تأثير بمقصد عام، وخرّج عليه فروعاً وجزئيات شرعية إثباتاً أو

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص١٨٣).
(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص١٨٨).
(٣) المستصفى (ص٣٣٩).

نفياً؛ فقد يقع بمناقضة مقصود الشارع لبعد المسافة بين الفروع والجزئيات، ومقاصد الشريعة العامة؛ فليس لها تأثير مباشر في الأحكام.

٢ ـ أن غاية أحكام الشريعة كلها تحصيل مقاصدها العامة؛ فكل ما جاء فيها من أحكام منصوب لإقامة مقاصدها، وهذا الذي أظهرته التعريفات الثلاثة كلها. وهنا تظهر قيمة الحكم مع المقصد العام؛ فقيمة تحصيل الأحكام الصحيحة يفضي إلى حفظ المقاصد العامة حفظاً قويّاً متماسكاً، وهكذا تتكامل أحكام الشريعة مع مقاصدها، فلا يبنى مقصد على حساب حكم، ولا يقام حكم بدون النظر في مقصده الذي يحققه.

٣ ـ شموليتها للشريعة كلها أو غالبها، فمتى وجدنا وصفاً عامّاً امتد إلى كل الشريعة أو غالبها؛ تحققنا أن الشارع أراد كون هذا أحد مقاصدها العامة، وأحد أصولها التي لا يمكن وجود الشريعة بدونه.

۞ المسألة الثالثة: **المآخذ على هذه التعريفات**

١ ـ أنها لم تفرق بأي لفظ بين المقاصد العامة، والمقاصد الخاصة، ولمقاصد الجزئية، بما يظهر خاصية في ذاتها، بل جعلوا خاصيتها وجودها في كل الشريعة، وهذا ليس مقتصراً على المقاصد العامة، بل ربما نجد أحد أعيان الأوصاف يمتد أثره في الشريعة كلها أو غالبها، ولا يسمى مقصداً عامّاً للشريعة كما في بعض القواعد الفقهية الجزئية التي لها أثر في مختلف أنحاء الشريعة، وليست مقصداً عامّاً من مقاصد الشريعة.

ولكن أبرز أوصاف المقاصد العامة: كونها كلية من كليات التشريع، اجتمعت أحكام وأصول كثيرة لإقامتها وحفظها والحفاظ عليها، ودرء كل ما ينقضها أو يضعفها؛ فهذا وصف أصلي معتبر فيها، لا مجرد كونها موجودة في الشريعة كلها.

٢ ـ إدخال الأسرار والمعاني الخفية في المقاصد العامة للشريعة، وهذا فيه ضعف؛ إذ المقاصد العامة هي قواعد وأصول كلية واضحة كبيرة تجتمع كل أحكام الشريعة لتحقيقها وتحصيلها، فهي ليست أسراراً خفية تحتاج إلى

تأمل واستنباط؛ لأن المقاصد العامة هي مجموع الضرورات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة، وأيضاً مراتب كل واحدة منها: الضرورية، والحاجية، والتحسينية[1].

قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «إن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة، التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات»[2].

وقد أوضح استناد هذه الأصول إلى أدلة قطعية واضحة الشاطبي (ت٧٩٠هـ) فقال: «ما كان قطعيّاً أو راجعاً إلى أصل قطعي، والشريعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها.. لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين، وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها، ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها وسائر الفروع مستندة إليها»[3].

على أنه لا تهمل الأسرار الخفية جملة، ولكن لا تدخل ضمن مقاصد الشارع العامة كأصل فيها؛ لخطورة اختلاطها بالمقاصد الصحيحة المعتبرة وبناء الأحكام عليها، وإن أدخلت كأوصاف مكملة أحياناً، وإلا الأصل استقلالها عن المقاصد.

۞ المسألة الرابعة: **التعريف المختار للمقاصد العامة**

واتصالاً مع «المقاصد الجزئية» و«المقاصد الخاصة» يكون تعريف «المقاصد العامة» أنها:

---

(١) انظر: المستصفى (ص١٧٤)، الموافقات (٢/ ١٠، ٤٩).

(٢) الإحكام (٣/ ٣٠٠).

(٣) الموافقات (١/ ٧٧).

«كليات الشريعة التي جاءت الأصول والقواعد والجزئيات الشرعية لإقامتها وحفظها».

فـ«كليات الشريعة»: هي أشمل المعاني والأوصاف الجامعة تحتها أجناس وأنواع وأفراد القواعد والأصول والأحكام الشرعية لإقامتها وحفظها، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»[(١)].

ويمكن إظهار أبرز أوصاف كليات الشريعة:

١ ـ أنها الوشاج الرابط، والآصرة المحكمة، لكل أجزاء الشريعة؛ لأنها أعلى المعاني وأشملها.

٢ ـ أنها لا تختص بمكلف دون غيره، ولا بزمان دون غيره، ولا بمكان دون غيره، ولا بحال دون غيرها، ولا بجهة من الشريعة دون غيرها من الجهات؛ فهي شاملة لكل جهات الشريعة: العبادات، والمعاملات، والجنايات، والعاديات.

٣ ـ أنه لا قيام لمصالح الدارين إلا بها، ومتى سقطت أو ضعفت تلك الكليات؛ اضطربت مصالح العباد الدنيوية والأخروية.

٤ ـ أن كل الشريعة جاءت لإقامة أصلها وكمالها، وحفظ أصلها وكمالها، وذلك بواسطة: «المقاصد الجزئية» و«المقاصد الخاصة».

٥ ـ أن تأثير الجزئيات في كليات الشريعة، وتأثرها بالجزئيات وسيلته: «المقاصد الجزئية» و«المقاصد الخاصة»، وليس لها تأثير مباشر فيها؛ لذا قال إمام الحرمين (ت٤٧٦هـ): «والأصول إذا حاولنا تعليلها، لم نعثر إلا على مصالح كلية»[(٢)].

---

(١) الموافقات (٣/ ٤٧).

(٢) نهاية المطلب (٧/ ٤٤١).

١ ـ الحكمة:

عرَّف الأصوليون الحكمة بأنها: جلب المصالح وتكميلها، ودفع المفاسد وتقليلها[١].

أو هي: التي لأجلها صار الوصف علة[٢].

٢ ـ العلة:

هي الوصف المعرِّف للحكم[٣].

أو هي: مناط الحكم[٤].

۞ ۞ ۞

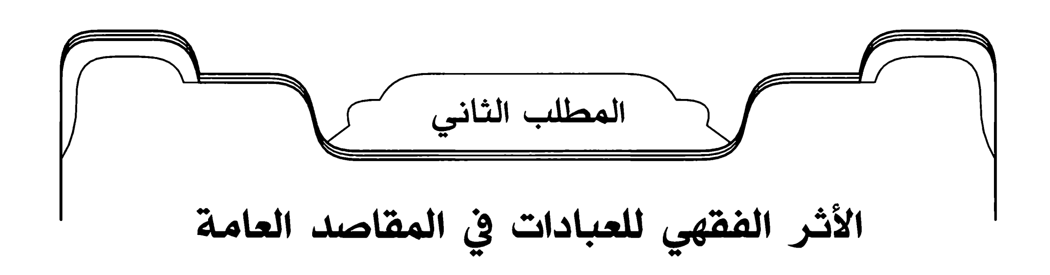
---

(١) انظر: المحصول (٥/ ٣٨٩)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٥)، التقرير والتحبير (٣/ ١٤١ ـ ١٤٢).

(٢) شرح تنقيح الفصول (ص٣٩١). وسيأتي شرح واف للحكمة في الفصل الثالث: المبحث الثاني.

(٣) انظر: المحصول (٥/ ١٢٧)، البحر المحيط (٧/ ١٤٣)، المحلى مع حاشية العطار (٢/ ٢٧٢)، منهاج الوصول (٣/ ٣٧).

(٤) انظر: المستصفى (ص٢٨١)، الإبهاج (٣/ ٣٩).



المطلب الثاني

الأثر الفقهي للعبادات في المقاصد العامة

۞ المسألة الأولى: **المقصد العام من التشريع**

أصل مقاصد الشريعة العامة التي تلتقي بها كل المقاصد الخاصة والجزئية: إصلاح حياة المكلفين في العاجل والآجل؛ كما قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾ [القصص: ٥]، والوراثة تكون للأرض بالإمامة والتمكين بها، وتكون للجنة بالعمل الصالح كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٧٢﴾ [الزخرف: ٧٢]، وبهذا اجتمعت مصالح الدنيا والآخرة؛ فجاءت الشريعة بشقيها: العبادات والمعاملات قياماً بهذا المقصد الكبير، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[١].

وفصل هذا أكثر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) فقال: «إن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان»[٢].

وفي موطن آخر قال: «إن المقصد الأعظم من الشريعة، هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده؛ فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم؛ كان في صلاحه صلاح العالم، وأحواله»[٣].

---

(١) الموافقات (٢/٦).

(٢) مقاصد الشريعة (ص٢٠٠).

(٣) مقاصد الشريعة (ص٢٠٢).

فإذا كان هذا مقصدها فوجب بناء هذه الشريعة في كل أحكامها إقامة لهذا المقصد ورعاية له؛ إذ لو لم تقم لهذا المقصد كانت عبثاً، وهذا الذي نجده في الشريعة كلها: أصولها، وفروعها، كلياتها وجزئياتها؛ إصلاحاً للإنسان، وإقامة له في ضروراته وحاجياته وتحسينياته.

فكان أحب العباد إليه من حصَّل أعلى مراتب المصالح، ولا يمكن تحصيلها إلا بالجمع بين قوة الفهم وقوة العمل؛ إذ العمل بلا فهم، والفهم بلا عمل، لا يظهر أثرهما، فلا يصلح حياة الناس إلا الجمع بينهما؛ لأنه يحقق كامل مقاصد إنزال الشرائع وإرسال الرسل، وعلى هذا يفهم أجل وصف أضفاه الله لعباده بقوله تعالى: ﴿ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ۝٤٧﴾ [ص: ٤٧]؛ فهم من جمع بين قوة الفهم، وقوة العمل: ﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ ۝٤٥﴾ [ص: ٤٥].

وتتابع أمره سبحانه وتعالى لعباده بقوة الفهم وحسن العمل تحصيلاً لمقاصد الشريعة ليصلوا لأكمل المقامات في الدنيا والآخرة بقوله: ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٧١﴾ [البقرة: ٦٣، الأعراف: ١٧١].

۞ المسألة الثانية: **أثر العبادات في قيام مصالح الدنيا**

أثر العبادات في مصالح الآخرة واضح بيِّن متقرِّر؛ فهي سبب نجاتهم من النار ودخولهم الجنان. وأحب هنا إظهار أثر العبادات في قيام مصالح الدنيا التي تعود لتحصيل ضرورات الناس وحاجاتهم، ومن ذلك:

١ ـ أن أصل التوحيد استجلاب المنافع ودفع المضار بإصلاح دنيا العبد منه سبحانه وتعالى وحده لا غير؛ فجاء الدعاء مقيماً لهذا الأصل بكونه سبباً قويّاً في إصلاح دنيا المكلفين، قال عز وجل: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ. . .﴾ الآية [النمل: ٦٢].

وقال: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ تَدْعُونَهُۥ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً. . .﴾ الآية [الأنعام: ٦٣].

وقال: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٧٦﴾﴾ [المائدة: ٧٦].

وقال: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾﴾ [الإسراء: ٥٦].

وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا ﴿٦٧﴾﴾ [الإسراء: ٦٧].

لذا مضى الأنبياء في استجلاب مصالحهم، واستدفاع مضارّهم الدنيوية بالدعاء الذي هو أجلّ العبادات، من نوح عليه السلام إلى محمد ﷺ؛ فاستجاب لهم سبحانه وتعالى، وأصلح لهم دنياهم؛ بفضل تعبدهم له سبحانه وتعالى:

ـ فنوح عليه السلام طلب نجاته في الدنيا بالدعاء في قوله تعالى: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَنَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥ مِنَ ٱلْكَرْبِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنبياء: ٧٦].

ـ وإبراهيم عليه السلام طلب الولد في الدنيا بالدعاء في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴿٣٩﴾﴾ [إبراهيم: ٣٩].

ـ وزكريا عليه السلام طلب الذرية في الدنيا بالدعاء في قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَوَهَبْنَا لَهُۥ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُۥ زَوْجَهُۥٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الأنبياء: ٨٩، ٩٠].

ـ وأيوب طلب رفع الضر الدنيوي عنه بالدعاء في قوله تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَٰبِدِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [الأنبياء: ٨٣، ٨٤].

ـ ويونس عليه السلام طلب الخروج من بطن الحوت بالدعاء في قوله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [الأنبياء: ٨٧، ٨٨].

ـ وموسى عليه السلام طلب النجاة من القوم الظالمين كي لا يصيبوه بأذى في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢١﴾﴾ [القصص: ٢١].

ـ وداود عليه السلام طلب ملكاً دنيويّاً بالدعاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾﴾ [ص: ٣٥، ٣٦].

ـ ويعقوب عليه السلام طلب رد أبنائه إليه بالدعاء في قوله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِى بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾﴾ [يوسف: ٨٣]، وجاء بهم له جميعاً؛ ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَىٰهُ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [يوسف: ٩٦].

٢ ـ أنه عليه الصلاة والسلام منذ بداية البعثة يبيِّن قوة أثر العبادة في قيام مصالح الدنيا تأكيداً على قوة التلازم بين الأمرين؛ ففي أربعة مواقف منه عليه الصلاة والسلام أكد ذلك:

أ ـ فكان عليه الصلاة والسلام في بداية الدعوة يقرر هذا الأصل بقوله لعمه أبي طالب: «إني أريد منهم كلمة واحدة تدين لهم بها العرب، وتؤدي إليهم العجم الجزية»[(١)]، وهي كلمة التوحيد التي هي أجلّ وأعظم العبادات.

ب ـ ثم كان عليه الصلاة والسلام لا يفتأ يذكر ويكرر هذا الأصل مرات عدة؛ فعند اشتداد حصار الأحزاب عليهم في المدينة لما عرضت لهم صخرة لا تأخذ فيها المعاول، وضع ثوبه عليه الصلاة والسلام، ثم هبط إلى الصخرة؛ فأخذ المعول؛ فضرب ضربة فكسر ثلث الحجر، وقال: **الله أكبر، أعطيت مفاتيح الشام، والله إني لأبصر قصورها الحمر من مكاني هذا.** ثم

---

(١) سنن الترمذي (٣٢٣٢) وقال: حديث حسن صحيح، واللفظ له، السنن الكبرى للنسائي (١١٤٣٦)، مسند أحمد (٢٠٠٩)، وصححه ابن حبان (٦٦٨٦)، وأحمد شاكر في تعليقه على المسند (٥/ ١٤٠)، والحاكم (٣٦١٧)، ووافقه الذهبي. كلهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

قال: **بسم الله**، وضرب أخرى؛ فكسر ثلث الحجر؛ فقال: **الله أكبر؛ أعطيت مفاتيح فارس، والله إني لأبصر المدائن، وأبصر قصرها الأبيض من مكاني هذا**. ثم قال: **بسم الله**، وضرب ضربة أخرى فقلع بقية الحجر؛ فقال: **الله أكبر أعطيت مفاتيح اليمن، والله إني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذا**[(١)].

ج ـ ولما جاءه عليه الصلاة والسلام رجل يشكو الفاقة، وآخر يشكو قطع السبيل؛ فوعد عدي بن حاتم ـ وكان جالساً عنده ـ إن طالت به الحياة أن يرى الظعينة[(٢)] ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة، لا تخاف إلا الله. وبفتح كنوز كسرى. وأن يرى الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة يطلب من يقبله فلا يجد أحداً يقبله منه. قال عدي: فرأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة، لا تخاف إلا الله. وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز. ولئن طالت بكم الحياة لترون ما قال النبي أبو القاسم ﷺ: **يخرج ملء كفه**[(٣)].

د ـ وقبل هذا: وعد سراقة بن مالك بسواري كسرى عندما طلبه لما كان مهاجراً[(٤)].

---

(١) مسند أحمد (١٨٢١٩)، واللفظ له، السنن الكبرى للنسائي (٨٨٥٨). كلهم من حديث البراء بن عازب، وصححه عبد الحق الإشبيلي في الأحكام الصغرى (ص٥١٠)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ١٣٣): «فيه ميمون أبو عبد الله وثقه ابن حبان وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات»، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري (٧/ ٣٩٧).

(٢) **الظعينة**: هي المرأة عموماً، أو المرأة لما تكون في الهودج الذي على البعير. انظر: الفائق في غريب الحديث (٢/ ٣٧٧)، النهاية (٣/ ١٥٧).

(٣) صحيح البخاري (٣٥٩٥)، واللفظ له، صحيح مسلم (١٠١٦) مختصراً.

(٤) الاستيعاب (٢/ ١٢٠)، الإصابة (٢/ ١٩) وفيه: «فلما أتى عمر بسواري كسرى ومنطقته وتاجه، دعا سراقة بن مالك فألبسه إياهما، وكان سراقة أزب كثير شعر الساعدين، وقال له: ارفع يديك، فقال: الله أكبر، الحمد الله الذي سلبهما كسرى بن هرمز، الذي كان يقول: أنا رب الناس، وألبسهما سراقة بن مالك بن جعشم، أعرابي من بني مدلج، ورفع بها عمر صوته» قال الشافعي: «وإنما ألبسهما سراقة لأن النبي ﷺ قال لسراقة ونظر إلى ذراعيه: «**كأني بك قد لبست سواري كسرى**» =

وكل هذه الوعود جاءت حال خوف أو فقر؛ لتأكيده عليه الصلاة والسلام على تلازم الاستقامتين: استقامة التعبد له ﷻ واستقامة الحياة؛ فاستقامة الحياة مناطة باستقامة التعبد له، واستقامة التعبد لا تكون إلا باستقامة الحياة؛ لذا قال البراء بن عازب رضي الله عنه: «نزلت هذه الآية ونحن في خوف شديد»[1]، يقصد آية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ. . .﴾ الآية.

٣ ـ في مقابل هذا: سبب فساد الأرض كلها ترك العبادة له ﷻ، وأعظمها وأجلها التوحيد ومقتضياته؛ لأنه عهد الله على آدم وذريته؛ فلما نقض العهد بنو آدم وأشركوا به ﷻ؛ ضجت وضجرت كل المخلوقات من شناعة مقولتهم؛ كما قال تعالى ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْاْ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مريم: ٩٠، ٩١].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: «إن الشرك فزعت منه السماوات والأرض والجبال، وجميع الخلائق، إلا الثقلين، فكادت أن تزول منه لعظمة الله»[2]، وقال محمد بن كعب القرظي (ت١٠٨هـ)[3]: «كاد أعداء الله أن يقيموا علينا الساعة بقولهم هذا»[4]؛ لذا قال ابن عباس والضحاك (ت١٠٥هـ)[5]، بأن هذه

= السنن الكبرى للبيهقي (٦/ ٣٥٧)، دلائل النبوة (٦/ ٣٢٥)، وأصل قصة سراقة بن مالك حين تبع النبي عليه الصلاة والسلام في الهجرة ودعا عليه النبي عليه الصلاة والسلام «**فساخت يدا فرسه في الأرض حتى بلغتا الركبتين**» في صحيح البخاري من حديث البراء (٣٦١٥)، وحديث عائشة (٣٩٠٦)، دون ذكر وعده له عليه الصلاة والسلام بسواري كسرى.

(١) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٨/ ٢٦٢٨)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/ ٧٩).

(٢) جامع البيان (١٨/ ٢٥٨).

(٣) محمد بن كعب بن حيان بن سليم القرظي المدني، الإمام العلامة الصادق أبو حمزة، سكن الكوفة ثم المدينة، كان من أوعية العلم، قال عون بن عبد الله: ما رأيت أحداً أعلم بتأويل القرآن منه. توفي عام (١٠٨هـ). انظر: حلية الأولياء (٣/ ٢١٢)، البداية والنهاية (٩/ ٢٥٧)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٦٥)، تهذيب التهذيب (٩/ ٣٧٣).

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٢٥٠)، المحرر الوجيز (٤/ ٤٤).

(٥) الضحاك بن مزاحم البلخي الهلالي الخراساني، أبو القاسم، مفسر. من أوعية العلم، =

الآية مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴿٤٦﴾﴾ [إبراهيم: ٤٦] بفتح اللام الأولى، وضم الثانية في {لَتزولُ} على قراءة سبعية، وفي مصحف ابن مسعود: {وَإِنْ كادَ مَكْرُهُمْ لَتَزُولُ مِنْهُ الجِبالُ}، وهي قراءة عمر، وأبي بن كعب، وعلي. **والمعنى هنا: أي**: لشدة وعظمة شركهم، وافترائهم على الله؛ زالت منه الجبال، أو كادت تزول، وتنقطع عن أماكنها(١).

قال الرازي (ت٦٠٦هـ)(٢): «إن الكفر سبب لخراب العالم على ما قال في كفر النصارى: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مريم: ٩٠، ٩١]؛ فلما كان الكفر سبباً لخراب العالم، وجب أن يكون الإيمان سبباً لعمارة العالم»(٣).

٤ ـ وأما محمد عليه الصلاة والسلام فهو الأسوة التامة، والقدوة الكاملة في التضرع إلى خالقه بالدعاء والمسألة في إقامة كامل مقاصد شرعه ﷻ بإصلاح الدنيا والدين؛ أي: تحصيل الضرورات الخمس بمراتبها، ويبيِّن ذلك:

أ ـ أنه عليه الصلاة والسلام مزج في دعائه مزجاً متزناً عجيباً بين صلاح الدنيا والآخرة؛ فكان أكثر دعائه عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾﴾ [البقرة: ٢٠١](٤).

= وليس بالمجود لحديثه. توفي عام (١٠٥هـ). انظر: الطبقات الكبرى (٦/ ٣٠٠)، ميزان الاعتدال (٢/ ٣٢٥)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٩٨) الأعلام (٣/ ٢١٥).

(١) انظر: جامع البيان (١٧/ ٤١)، البحر المحيط لأبي حيان (٥/ ٤٢٩)، الجامع لأحكام القرآن (٩/ ٣٨١)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/ ٥١٧).

(٢) محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري، فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، الأصولي؛ كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين. توفي عام (٦٠٦هـ). من مصنفاته: «مفاتيح الغيب في التفسير»، و«المحصول في الأصول»، و«المسائل الخمسون في أصول الكلام»، وغيرها كثير. انظر: الكامل في التاريخ (١٢/ ١٢٠)، وفيات الأعيان (٤/ ٢٤٨)، سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠)، الأعلام (٦/ ٣١٣).

(٣) مفاتيح الغيب (٣٠/ ٦٥٣).

(٤) صحيح البخاري (٦٣٨٩).

ثم تمثل هذا عليه الصلاة والسلام عمليّاً لما عاد رجلاً من المسلمين قد خَفَت فصار مثل الفرخ. فقال له رسول الله ﷺ: «**هل كنت تدعو بشيء أو تسأله إياه؟**» قال: نعم. كنت أقول: اللَّهُمَّ! ما كنت معاقبي به في الآخرة، فعجله لي في الدنيا. فقال رسول الله ﷺ: «**سبحان الله! لا تطيقه ـ أو لا تستطيعه ـ أفلا قلت: اللَّهُمَّ! آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار؟**» قال: فدعا الله له؛ فشفاه[1].

ب ـ وكان عليه الصلاة والسلام مزاوجاً بين صلاح دينه، ودنياه؛ معللاً كل جهة بما يناسبها من مصالحها، بقوله: «**اللَّهُمَّ! أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري. وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي. وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي. واجعل الحياة زيادة لي في كل خير. واجعل الموت راحة لي من كل شر**»[2].

وقال ابن عمر: لم يكن عليه الصلاة والسلام يدع هؤلاء الدعوات حين يمسي وحين يصبح: «**اللَّهُمَّ إني أسألك العافية في الدنيا والآخرة، اللَّهُمَّ إني أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي وأهلي ومالي، اللَّهُمَّ استر عوراتي وآمن روعاتي، اللَّهُمَّ احفظني من بين يدي، ومن خلفي، وعن يميني وعن شمالي، ومن فوقي، وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي**»[3].

وفي نوع آخر من أدعيته عليه الصلاة والسلام يقبل الجهتين: صلاح الدنيا وصلاح الآخرة، كان يقول كل صباح ومساء ويكررها ثلاث مرات: «**اللَّهُمَّ عافني في بدني، اللَّهُمَّ عافني في سمعي، اللَّهُمَّ عافني في بصري**»[4]؛

---

(١) صحيح مسلم (٤٨٥٣)، واللفظ له، سنن الترمذي (٣٤٠٩).

(٢) صحيح مسلم (٤٨٩٧).

(٣) سنن أبي داود (٤٤١٢) واللفظ له، سنن النسائي (٥٤٣٤)، سنن ابن ماجه (٣٨٦١)، وصححه الحاكم (١٩٠٢)، وابن حبان (٥٥٤١).

(٤) سنن أبي داود (٤٤٢٦) واللفظ له، مسند أحمد (١٩٥٣٤)، وحسن إسناده ابن حجر في نتائج الأفكار (٢/٣٦٩).

فيشمل المعافاة من الذنوب والمعاصي، ويشمل المعافاة من الأمراض والأوجاع[1].

٥ ـ **ومما يبيِّن هذا أكثر**: أن فاطمة رضي الله عنها لما جرّت بالرحى حتى أثرت بيدها، واستقت بالقربة حتى أثرت في نحرها، وقمّت البيت حتى اغبرت ثيابها، وأوقدت القدر حتى دكنت ثيابها، وأصابها من ذلك ضر؛ سمعت هي وعلي رضي الله عنهما برقيق أُتي بهم إلى النبي ﷺ فذهبا يسألانه خادماً، فلم يجدانه عليه الصلاة والسلام؛ فجاءهما وقد أخذا مضجعهما فقال لهما: «**ألا أدلكما على ما هو خير لكما من خادم؟. إذا أويتما إلى فراشكما فسبِّحا ثلاثاً وثلاثين، واحمدا ثلاثاً وثلاثين، وكبِّرا أربعاً وثلاثين؛ فإنه خير لكما من خادم**»، قال علي: فما تركتهن منذ سمعتهن من رسول الله ﷺ، قيل له: ولا ليلة صفين؟ قال: ولا ليلة صفين[2].

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وقد بلغنا أنه من حافظ على هؤلاء الكلمات لم يأخذه إعياء فيما يعانيه من شغل ونحوه»[3]، وقال ابن حجر[4] (ت٨٥٢هـ): «يحتمل أن من واظب عليه لا يتضرر بكثرة العمل، ولا يشق عليه، ولو حصل له التعب»[5].

٦ ـ **وأكثر من هذا**: أنها شرعت عبادات كاملة القصد منها إصلاح دنيا

---

(١) انظر: فيض القدير (٢/ ١٣٥).

(٢) صحيح البخاري (٥٣٦١)، صحيح مسلم (٢٧٢٧)، سنن أبي داود (٥٠٦٢)، وذكر حالة فاطمة عند أبي داود، دون الصحيحين.

(٣) الكلم الطيب (ص٤٧).

(٤) أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان بفلسطين. توفي عام (٨٥٢هـ). من مصنفاته: «فتح الباري في شرح صحيح البخاري»، و«التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير»، و«الإصابة في تمييز الصحابة». وغيرها كثير. انظر: الضوء اللامع (٢/ ٣٦)، البدر الطالع (١/ ٨٧)، شذرات الذهب (٧/ ٢٧٠)، الأعلام (١/ ١٧٩)، معجم المؤلفين (٢/ ٢٠).

(٥) فتح الباري (١١/ ١٢٥).

الناس: إما بجلب مصلحة، أو دفع مفسدة بالتوجه له ﷻ؛ كصلاة الاستسقاء التي مقصدها طلب إنزال الغيث، وصلاة الاستخارة التي مقصدها استخارته ﷻ في أمر دنيوي أو ديني احتار فيه العبد، وصلاة الفجر سبب لكون المصلي في ذمة الله[1]؛ أي: في ضمانه وحفظه وأمانه[2].

فجاء التلازم بين حفظ العبد لله، وحفظ الله للعبد: «احفظ الله يحفظك»[3]؛ فبقدر حفظ العبد أوامره ونواهيه؛ يحفظه الله في دينه ودنياه[4].

فكان الذكر، والوضوء، وصلاة الفجر، بعد النوم؛ سبب ليصبح العبد: «نشيطاً طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان» كما في حديث أبي هريرة[5]؛ فعادت العبادة على مصالحه الدنيوية.

٧ ـ وكانت الصلاة المفزع إليه عليه الصلاة والسلام في همومه وغمومه الدنيوية؛ فكان عليه الصلاة والسلام إذا حزبه أمر صلى[6].

وإذا حزبه أمر أيضاً قال: «**لا إلٰه إلا الله العظيم الحليم، لا إلٰه إلا الله رب العرش العظيم، لا إلٰه إلا الله رب السماوات ورب الأرض ورب العرش الكريم، لا إلٰه إلا الله رب العرش الكريم**»[7].

---

(١) صحيح مسلم (١٠٥٠).

(٢) انظر: إكمال المعلم (٢/ ٣٥١)، شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ١٥٨).

(٣) سنن الترمذي (٢٥١٦)، وقال: «حسن صحيح»، مسند أحمد (١/ ٢٩٣)، من حديث ابن عباس ﭭ وصححه الحاكم (٦٣٠٣)، والألباني في السلسلة الصحيحة (٥/ ٤٩٧)، والأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٥/ ١٩)، وأورده الضياء في الأحاديث المختارة (١٠/ ٢٢).

(٤) انظر: جامع العلوم والحكم (١/ ٤٦٢ ـ ٤٦٨).

(٥) صحيح البخاري (١٠٧٤)، صحيح مسلم (١٢٩٥).

(٦) سنن أبي داود (١١٢٤)، مسند أحمد (٢٢٢١٠)، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري (٣/ ١٧٢).

(٧) صحيح البخاري (٥٨٦٩) بلفظ: «يدعو عند الكرب لا إلٰه...»، صحيح مسلم (٣٨٧٣) باللفظين: «كان يقول عند الكرب...»، «وإذا حزبه أمر قال:..»، مسند أحمد (٢٢٨٦).

وأمر عليه الصلاة والسلام من رأى في منامه ما يكره أن يصلي[1]؛ فعادت العبادة على راحته وطمأنينته في الدنيا.

وتأسى ابن عباس رضي الله عنهما به عليه الصلاة والسلام؛ فإنه لما نعي إليه أخوه قُثَم، وهو في سفر، استرجع، ثم تنحى عن الطريق، فأناخ؛ فصلى ركعتين أطال فيهما الجلوس، ثم قام يمشي إلى راحلته، وهو يقول: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البقرة: ٤٥][2].

٨ ـ وجاء في الحج والعمرة: «**تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما ينفيان الفقر والذنوب، كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة، وليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة**»[3]؛ فجمع فيهما بين الدنيا والآخرة.

وجاء في الصدقات: «**داووا مرضاكم بالصدقة**»[4].

٩ ـ وشرعت أذكار كثيرة أصل مقصدها حفظ حياة الإنسان من شر خلقه؛ كشياطين الإنس والجن وغيرهم، وشهرتها أوسع من ذكرها؛ كدعاء نزول المنزل، والتسمية عند الأكل، وعند الدخول للمنزل والخروج منه، والركوب، وحال الجماع، وأذكار الصباح والمساء، وأذكار النوم الكثيرة.

---

(١) صحيح مسلم (٤٢٠٠).

(٢) الأثر عن ابن عباس رضي الله عنهما في: جامع البيان (١/ ١٤)، وشعب الإيمان للبيهقي (٧/ ١١٤)، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري (٣/ ١٧٢).

(٣) من حديث ابن مسعود في سنن الترمذي (٨١٠)، وقال: حسن صحيح غريب، وحسن إسناده المنذري في الترغيب والترهيب (٢/ ١٦٧).

(٤) المراسيل لأبي داود رقم (٢١٠)، السنن الكبرى للبيهقي (٣/ ٣٨٢) وقال: «وإنما يعرف هذا المتن عن الحسن البصرى عن النبي ﷺ مرسلاً»، شعب الإيمان للبيهقي (٣/ ٢٨٢)، وأورده في الشعب بإسنادين (٣/ ٢٨٢) قال في أحدهما: «فضال بن جبير صاحب مناكير» وفي الآخر: «غياث هذا مجهول»، إلا أن الألباني حسنه في صحيح الجامع (١/ ٦٨٤)، وصحيح الترغيب (١/ ١٨٤)، وضعفه مرة أخرى في السلسة الضعيفة (٧/ ٤٨٧)، وقال السفاريني في شرح ثلاثيات المسند (١/ ٢١٦): «وإن كان في سنده من رمي بالكذب؛ فقد عمل به جماعة من علمائنا، وغيرهم، وهو حسن، ومعناه صحيح».

ـ فمثلاً: قراءة آية الكرسي يترتب عليها: «لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربك شيطان»[1]

و: «الآيتان من آخر سورة البقرة، من قرأ بهما في ليلة؛ كفتاه»[2].

قال النووي (ت٦٧٦هـ): «اختلف العلماء في معنى كفتاه؛ فقيل: من الآفات في ليلته. وقيل: كفتاه من قيام ليلته. قلت: ويجوز أن يُراد الأمران»[3].

١٠ ـ وهذا معنى صلاة الكسوف فهي تعبُّد له ﷻ؛ بالفزع إليه، والتضرع، والخشوع بين يديه؛ رفعاً لبلاء متوقع ظهرت أماراته وعلاماته، كما كشف عليه الصلاة والسلام عن مقصدها بقوله: «**هذه الآيات التي يرسل الله لا تكون لموت أحد ولا لحياته، ولكن يخوِّف الله بها عباده؛ فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فافزعوا إلى ذكر الله ودعائه**»[4]، وفي لفظ: «**فإذا رأيتم ذلك؛ فادعوا الله، وكبِّروا، وصلّوا، وتصدقوا**»[5]. وفي حديث أسماء أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالعتاقة في كسوف الشمس[6].

قال المهلب (ت٤٣٥هـ) مصداق هذا الحديث في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْأَيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾ [الإسراء: ٥٩][7].

لذا عدى هذا الأصل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إلى كل ما شابه صلاة الكسوف بناء على مقصدها الذي شرعت من أجله؛ فاستحبوا الصلاة في كل فزع؛ فصلى ابن عباس للزلزلة في البصرة[8]، وقال ابن مسعود: «إذا

---

(١) صحيح البخاري (٢٣١١).
(٢) صحيح البخاري (٥٠٤٠)، واللفظ له، صحيح مسلم (٨٠٧)، من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.
(٣) الأذكار (ص١٢١).
(٤) صحيح البخاري (١٠٥٩) من حديث أبي موسى.
(٥) صحيح البخاري (١٠٤٤) واللفظ له، صحيح مسلم (٩٠١).
(٦) صحيح البخاري (١٠٥٤).
(٧) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٣/ ٣٧).
(٨) انظر: مصنف عبد الرزاق (٣/ ١٠٢)، مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٣٥٧)، المحلى (٣/ ٣١٥).

سمعتم هاداً من السماء فافزعوا إلى الصلاة»[1].

وأخذ به أبو حنيفة، وأحمد، وإسحاق (ت٢٣٨هـ)[2]؛ فرأوا الصلاة للزلزلة، والريح الشديدة، والظلمة، ورمي الكواكب، والصواعق[3].

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «لم يأت عن النبي ﷺ من وجه صحيح، أن الزلزلة كانت في عصره، ولا صحت عنه فيها سُنَّة، وقد كانت أول ما كانت في الإسلام على عهد عمر؛ فأنكرها، وقال: أحدثتم، والله لئن عادت لأخرجن من بين أظهركم»[4].

بل نستطيع أن نبني أصلاً مهمّاً: أننا لا نكاد نجد أدعية جامعة، أو عبادات مستقلة، إلا ولها أثر **قوي** في إصلاح دنيا الناس منصوصاً عليه من الشارع قصداً؛ فعلم أن للشارع قصداً أصليّاً بإصلاح حياة الناس واستقامة دنياهم بإقامتهم لعباداتهم، وهذا الضرب يكون المقصد منه تحصيل المصلحة الدنيوية بواسطة تعظيم المولى سبحانه وتعالى.

١١ ـ وفي الزكاة تتقارب كثيراً مقاصد التعظيم مع مقاصد حق الفقراء وأهلها؛ لذا غلّب الأحناف، ورواية عن الإمام أحمد: جهة سد حاجة الفقير

---

(١) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٣/٣٤٣)، معرفة السنن والآثار (٥/١٥٧)، الاستذكار (٢/٤١٨). و«الهاد»: صوت يسمعه أهل الساحل، يأتيهم من قبل البحر، له دوي في الأرض، وربما كانت منه الزلزلة، ودويه هديده. انظر: الصحاح (٣/١١٧)، أساس البلاغة (ص٤٨١)، الجامع لأحكام القرآن (١١/١٥٧) نقله عن ابن الأعرابي.

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه، المروزي، عالم خراسان في عصره، سيد الحفاظ، جمع الحديث، وأخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي. توفي عام (٢٣٨هـ). من تصانيفه: «المسند». انظر: حلية الأولياء (٩/٢٣٤)، تاريخ بغداد (٦/٣٤٥)، سير أعلام النبلاء (١١/٣٥٨)، الأعلام (١/٢٩٢).

(٣) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٣/٢٦)، المبسوط (٢/٧٥)، بدائع الصنائع (١/٢٨٢)، المغني (٢/١٤٧)، الفروع (٢/١٥٥)، فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن رجب (٦/٣٢٦)، الفروع (٢/٤٤٩).

(٤) الاستذكار (٢/٤١٨)، والأثر الذي ساقه في: مصنف ابن أبي شيبة (٢/٣٥٧)، السنن الكبرى للبيهقي (٣/٣٤٢).

في الزكاة على التعبد المجرد فيها؛ فجوزوا إخراج قيمة شاة عن الشاة الواجبة في الزكاة، وجوزوا إخراج قيمة زكاة الفطر عن إخراج زكاة الفطر، وكأن الإمام أحمد في هذه الرواية أكد على وجود مصلحة أو حاجة تدعو إلى إخراج القيمة. وأما الجمهور فغلبوا جهة التعظيم له ﷻ؛ فأوجبوا المنصوص عليه، ولم يجوزوا إخراج القيمة في الزكاة؛ فأوجبوا أن يكون المخرج من جنس المخرج منه[1].

وحتى بقية الفقهاء عندهم جهات كثيرة في الزكاة ينظر فيها إلى جوانب معاني الزكاة؛ فهي ليست عبادة مجردة، قال الزنجاني (ت٦٥٦هـ) في توصيف مذهب الشافعي في الزكاة: «معتقد الشافعي رضي الله عنه أن الزكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء، بقرابة الإسلام على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبته الشرع ترغيباً في أدائها؛ حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل؛ فأمر بالتقرب إلى الله تعالى بها ليطمع في الثواب، ويبادر إلى تحقيق المقصود، واحتج في ذلك بحصول مقصودها مع الامتناع قهراً، وجواز التوكيل في أدائها، وتحمل الزوج عن زوجته، والسيد عن عبده»[2].

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ) في الزكاة: «وعلى القول بعدم اشتراط النية فيها ـ أي: الزكاة ـ ينبغي أن يجزئ فعل الغير فيها مطلقاً؛ كالدين والوديعة، ونحوهما مما تقدم في القسم المجمع عليه، وهذا القول أعني عدم اشتراط النية قاله بعض أصحابنا، وقاسها على الديون، واستدل بأخذ الإمام لها كرهاً على عدم اشتراط النية»[3].

وحاول ابن تيمية (٧٢٨هـ) أن يوازن بين المنهجين؛ فصحح ما تجلى فيه مصلحة الفقير، أو ما كان تصرف صاحب المال مساو لتصرفه لنفسه لحاجته لهذا، دون ما اتبع فيه مجرد هوى صاحب المال، وهو معنى الرواية الأخرى

---

(١) انظر: المبسوط (٢/ ١٥٦)، أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٥١٩)، المجموع (٥/ ٤٠١)، الفروع (٢/ ٥٦٢)، الإنصاف (٣/ ٦٥).
(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص١١١).
(٣) الفروق (٣/ ١٨٧). وانظر: الذخيرة (٣/ ١٣٥).

عن الإمام أحمد، فقال: «ويجوز إخراج القيمة في الزكاة لعدم العدول عن الحاجة والمصلحة، مثل أن يبيع ثمرة بستانه أو زرعه؛ فهنا إخراج عُشْر الدراهم يجزئه، ولا يكلف أن يشتري تمراً، أو حنطة؛ فإنه قد ساوى الفقير بنفسه. وقد نص أحمد على جواز ذلك. ومثل أن تجب عليه شاة في الإبل وليس عنده شاة؛ فإخراج القيمة كاف، ولا يكلف السفر لشراء شاة، أو أن يكون المستحقون طلبوا القيمة؛ لكونها أنفع لهم فهذا جائز»[(١)].

فبهذا التردد بين التعبد والتعظيم له سبحانه من جهة، وبين إصلاح حال الفقراء وبقية أهلها من جهة أخرى: يتقارب ويتداخل التعظيم مع حق الفقراء والمساكين؛ يعني: إقامة مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، حتى إن العلماء كلهم ـ عدا الأوزاعي (ت١٥٧هـ)[(٢)] ـ وإن أثبتوا أصل طلب النية في الزكاة، إلا أنهم خففوا فيها؛ فهي أقل بكثير من الصلاة؛ لقوة ظهور معناها، وهو حق الفقراء فيها.

قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «وإنما منعني أن أجعل النية في الزكاة كنية الصلاة لافتراق الزكاة، والصلاة في بعض حالهما، ألا ترى أنه يجزي أنه يؤدي الزكاة قبل وقتها، ويجزيه أن يأخذها الوالي منه بلا طيب نفسه فتجزي عنه، وهذا لا يجزي في الصلاة»[(٣)].

لذا نص الأحناف: أنه لو تصدق بجميع ماله على فقير، ولم ينو الزكاة؛ أجزأه عن الزكاة؛ استحساناً، والقياس أن لا يجوز[(٤)]. وهذا مضي منهم على معنى الزكاة.

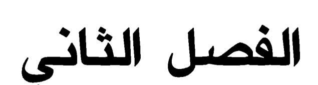
---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/ ٨٣).

(٢) يرى الأوزاعي رحمه الله عدم اشتراط النية في الزكاة، ويشبهها بأداء الديون التي في ذمة المكلف التي لاتحتاج إلى نية في أدائها؛ لذا تسقط بأخذ السلطان قهراً، وتدفع عن الصبي والمجنون، وليس لهما نية. انظر: المجموع (٦/ ١٥٧)، المغني (٢/ ٢٦٤).

(٣) الأم (٢/ ٢٤).

(٤) انظر: المبسوط (٣/ ٣٠)، بدائع الصنائع (٢/ ٤٠).



الفصل الثاني

العلاقة بين مقاصد العبادات والتعليل

المبحث الأول: مفهوم الأحكام التعبدية والأحكام المعللة.

المطلب الأول: مفهوم الأحكام التعبدية.

المطلب الثاني: مفهوم الأحكام المعللة.

المبحث الثاني: التكامل بين الأحكام التعبدية والأحكام المعللة.

المطلب الأول: الأصل في الأحكام.

المطلب الثاني: العلاقة بين العبادات والتعليل.

المبحث الثالث: مقصد الشارع من التعبد والتعليل.

المطلب الأول: مقصد الشارع من الأحكام التعبدية.

المطلب الثاني: مقصد الشارع من الأحكام المعللة.

المبحث الأول

مفهوم الأحكام التعبدية والأحكام المعللة



المطلب الأول

مفهوم الأحكام التعبدية

يمكن إيضاح مفهوم الأحكام التعبدية من خلال الآتي:

١ ـ أن الشريعة كلها من جهة استسلام الناس، وانقيادهم، وطاعتهم، وخضوعهم لها؛ متعبدين بها في كل حكم من أحكامها، ولكن الأصوليين والفقهاء فرقوا بين الأحكام من جهة إبداء المعاني المناسبة وعدمها؛ فالأحكام التعبدية: هي الأحكام التي لم يظهر فيها وجه المناسبة التفصيلية في الحكم، فقد رتب الشارع أحكاماً جعل لها مصالح معينة، لكن لا يهتدى إلى وجه المناسبة فيها[١].

قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) مفرقاً بين نوعي الحكم: «إن أحكام الله جلَّ ثناؤه، ثم أحكام رسوله من وجهين يجمعهما معاً أنهما تعبُّد، ثم في التعبُّد وجهان: فمنه تعبد لأمر أبان الله ﷻ أو رسوله سببه فيه، أو في غيره من كتابه أو سُنَّة رسوله فذلك الذي قلنا به، وبالقياس فيما هو في مثل معناه. ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه وعلمنا حكمه، ولم نعرف فيه ما عرفنا مما أبان لنا في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ؛ فأدينا الفرض في القول به، والانتهاء إليه، ولم نعرف في شيء له معنى، فنقيس عليه، وإنما قسنا على ما عرفنا، ولم يكن لنا علم إلا ما علَّمنا الله جل ثناؤه»[٢].

وبيَّن معنى التعبدي الكاساني (ت٥٨٧هـ) بقوله: «هناك تعبدٌ غير معقول

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٢٦٦)، مفاتيح الغيب (٢/ ٥)، قواعد الأحكام (١/ ٢٢، ٢/ ٩٩)، الموافقات (٢/ ٣٧٤).

(٢) الأم (٢/ ٢٠٣).

المعنى، فيقتصر على مورد التعبد»[1]، وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «لأن ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به، أو المنهي عنه؛ فهو المراد بالتعبدي»[2].

٢ ـ عدم فهم المكلف المناسبة، لا يعني انتفاؤها وعدم وجودها، بل هي موجودة، وإن خفيت كلها أو بعضها، ولا أظهر على هذا من أثرها الذي تحدثه في حياة المكلفين؛ فلولا مناسبة الحكم لم يحدث الأثر؛ إذ لا يحصل الأثر إلا بالمؤثر الصحيح.

قال النووي (ت٦٧٦هـ): «وكل عبادة فلها معنى قطعاً؛ لأن الشرع لا يأمر بالعبث، ثم معنى العبادة قد يفهمه المكلف، وقد لا يفهمه»[3]، وقال القرافي (ت٦٨٤): «وَهَكَذَا كُلُّ أَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ مَعْنَاهُ: أَنَّ فِيهِ مَعْنًى لَمْ نَعْلَمْهُ، لَا أَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ مَعْنًى»[4].

وعمم هذا ابن القيم (ت٧٥١هـ) في كل أحكام الشريعة فقال: «ليس في الشريعة حكم واحد، إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه»[5].

ثم شرح هذا الأصل القرافي (ت٦٨٤هـ) بقوله: «إذا لاحظنا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب؛ أدركنا ذلك، وخفي علينا في الأقل؛ فقلنا: ذلك الأقل من جنس ذلك الأكثر؛ كما لو جرت عادة ملك بأن لا يخلع الأخضر إلا على الفقهاء؛ فإذا رأينا من خلع عليه الأخضر، ولا نعلم قلنا هو فقيه؛ طرداً لقاعدة ذلك الملك، وكذلك نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة أنه مصلحة إن كان في جانب الأمر وفيه مفسدة إن كان في جانب النواهي طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح والمفاسد»[6].

---

(١) بدائع الصنائع (١/ ٨٣).
(٢) الاعتصام (٢/ ٧٩).
(٣) المجموع (٨/ ٢١٧).
(٤) الفروق (٢/ ١٤١).
(٥) إعلام الموقعين (٢/ ٥١).
(٦) الفروق (٢/ ٥٦).

٢ ـ أن الأحكام التعبدية ليست على رتبة واحدة في خفاء المناسبة؛ فمنها ما تكون خفية تماماً، ومنها ما يكون الخفاء في غالبها، لا في كلها، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «إن من الأصول ما يغلب التعبد فيه، وإن ذكر فيه معنى على بُعد، لم يقع في رتبة الجليّات، ومنها ـ ما يظهر المقصود فيه»[(١)].

وبالتالي يترتب على هذا: قوة الخلاف وضعفه بين العلماء في كونها تعبدية أم لا؟؛ فإن أحد أقوى أسباب الخلاف بين العلماء اعتبار قدر التعبد والتعليل في أي حكم من الأحكام؛ فتتباين نظرة العلماء في مساحة كل واحد منهما في أجناس الأحكام وأنواعها؛ فالخفاء والظهور في التعبد وعدمه؛ يتبعه قوة وضعفاً في الاتفاق والخلاف بين العلماء في الأحكام[(٢)].

قال الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها؛ فإن بعض الحِكم قد يكون خفيّاً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها؛ فإذا أعوز بعض العلماء أو جميعهم في بعض العصور الاطلاع على شيء منها؛ فإن ذلك قد لا يعوز غيرهم من بعد ذلك»[(٣)].

٣ ـ أن الأحكام التعبدية في العبادات الأغلب أنها في العبادات المقصودة بذاتها دون وسائلها؛ فالأصل في الوسائل عدم توقيفها، بخلاف المقاصد التي يعتريها التعبد فهي ثابتة باقية، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «المسائل لا يستقيم الكلام فيها، إلا بعد تمييز الآلة من الركن؛ فالركن بالإجماع لا يقوم مقام ركن، والآلة يقوم مقام الآلة»[(٤)]، يقصد هنا بالآلة: الوسيلة، ويقصد بالركن: المقصد؛ يعني: أن المقاصد غير متغيرة، بخلاف الوسائل فيمكن أن تقوم بعضها مقام بعض. وقال العز بن

---

(١) نهاية المطلب (١/ ٤٨).
(٢) سيأتي لهذا تفصيل ـ إن شاء الله ـ في الفصل الرابع من هذا الباب المبحث الأول.
(٣) مقاصد الشريعة (ص١٧٩).
(٤) كشف الأسرار (٣/ ٣٧٤).

عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «وليست الأوقات والأسباب من العبادات حتى يجب ذكرها»[١].

٤ ـ أن النية شرط في الأحكام التعبدية من العبادات المقصودة بذاتها لا تصح إلا بها، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية»[٢].

ولو جاءت وسيلة من وسائل العبادات توقيفية، إلا أنه غير متعبد بها بذاتها؛ فلا تشترط النية فيها، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «وليست الأوقات والأسباب؛ قربة، ولا صفة للقربة، وإنما تذكر في النية لتبيين المرتبة»[٣]، وقال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «وشرائط العبادات لا تحتاج إلى نية، وإنما تجب النية لأفعالها»[٤].

٥ ـ أن الأحكام التعبدية ممتدة شاملة للشريعة كلها، فقد تكون في العبادات كأعداد الصلوات، وركعاتها، ونصب الزكاة، ورمي الجمار، وأعداد أشواط الطواف والسعي. وقد تكون خارجها؛ كمقادير الكفارات، وأنواعها، ومقادير الديات، وأعداد الشهود، والمواريث، وأزمنة العدد[٥]، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «مراتب الشهادات لا يتطرق إليها قياس، والغالب عليها التعبد والاتباع»[٦].

فالتعبدي لا يختص بالعبادات؛ فقد أناط الشاطبي (ت٧٩٠هـ) التعبد بأي أمر أو نهي لا يعقل معناه؛ سواء كان في العبادات أو خارجها فقال: «لأن ما

---

(١) قواعد الأحكام (١/ ٢٠٩).
(٢) بداية المجتهد (١/ ١١).
(٣) قواعد الأحكام (١/ ٢٠٩).
(٤) المغني (٨/ ٢١).
(٥) انظر: الأم (٢/ ٢٠٣ ـ ٢٠٥)، نهاية المطلب (١٥/ ١٦٠، ١٦/ ٦٠٠، ١٩/ ١٠٨)، (١/ ٢٤٤، ٣/ ٣٠٣)، بداية المجتهد (٢/ ٢٠)، المغني (٣/ ١٨٤، ٧/ ٣٥٠)، الذخيرة (٤/ ٢٨٩).
(٦) نهاية المطلب (١٨/ ٥٩٧).

لم يعقل معناه على التفصيل، من المأمور به، أو المنهي عنه؛ فهو المراد بالتعبدي»[1].

٦ ـ أن الأحكام التعبدية يغلب عليها الثبات وعدم التغير؛ فهي جهة الشريعة الثابتة؛ لذا فلا مدخل للقياس فيها لانتفاء الوصف المؤثر الظاهر، قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «إن الكفارة في فدية الأذى وغيرها؛ تعبد لا يقاس عليه»[2].

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «والقياس في التعبد متعذر؛ لعدم العلة الجامعة»[3]، وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس»[4].

٧ ـ أن الأحكام التعبدية قد تكون في الأصل، والجزئيات معقولة. وقد تكون في الجزئيات والأصل معقولاً، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «يكون أصل المعنى معقولاً، وتفصيله يحتمل التعبد»[5]، وقال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كلياً»[6].

وذلك كما في أصل كل عبادة من العبادات يعرف معناها ومقصدها، ولكن في بعض جزئياتها كأعدادها ومقاديرها، قد يضعف فيها الفهم، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل»[7].

لذا فقد يظن تعارض بعض أحكام الأصل الواحد لما يبدو في بعضها تعليل، وفي البعض الآخر تعبد، وهذا لا تعارض فيه؛ فكل حكم يحمل على

---

(١) الاعتصام (٢/ ٧٩).
(٢) الأم (٢/ ٢٠٤).
(٣) الذخيرة (١/ ٢٣٦).
(٤) الموافقات (٢/ ٣١٨).
(٥) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٣٢).
(٦) البرهان (٢/ ٨٠).
(٧) الموافقات (١/ ٢٠١).

المناسب له من التعليل أو التعبد، وقد نبّه ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) على هذا بقوله: «ولا يعارض هذا: أن يكون أصل المعنى مفهوماً. فقد يكون التعبد واقعاً في التفصيل»[١]. وهذا في تجارب الناس واجتماعهم كثير تجدنا ندرك المقصد العام لعمل من الأعمال، لكننا لا ندرك معنى الأمر بالتفاصيل التي توصل لهذا الغرض العام.



(١) إحكام الأحكام (١/ ٢٦٠).



المطلب الثاني

مفهوم الأحكام المعللة

يمكن إيضاح مفهوم الأحكام المعللة بالآتي:

١ ـ أن الأحكام المعللة هي التي ظهرت فيها الأوصاف المؤثرة المناسبة لأحكامها، قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «وما ظهرت مناسبته سمي معللاً، فقولنا: المناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه؛ أي: ما إذا وجد أو سمع، أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح؛ لرابط من الروابط العقلية، بين تلك المصلحة وذلك الوصف»[(١)].

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وما عقل معناه، وعرفت مصلحته أو مفسدته؛ فهو المراد بالعادي»[(٢)].

٢ ـ أن الوصف المؤثر في الأحكام المعللة، يمكن تعديته من المحل المنصوص إلى غيره لتشابه المعاني فيها، وبالتالي فالحكم متعد لكل محل وجد فيه هذا الوصف؛ فالأحكام المعللة متغيرة غير ثابتة، متى وجد الوصف وجد الحكم، ومتى انتفى الوصف انتفى الحكم؛ لذا فإن أبرز ما فيها القياس الذي هو من أهم ما في الفقه كله.

قال الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ): «التعبد لعلل مقرونة به، وهي الأصول التي جعلها الله تعالى أعلاماً للفقهاء، فردوا إليها ما حدث من أمر دينهم، مما ليس فيه نص بالتشبيه والتمثيل عند تساوي العلل من الفروع بالأصول، وليس يجب أن يشارك الفرع الأصل في جميع المعاني، ولو كان

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨٢).

(٢) الاعتصام (٢/ ٧٩).

ذلك واجباً لكان الأصل هو الفرع، ولما كان يتهيَّأ قياس شيء على غيره، وإنما القياس تشبيه الشيء بأقرب الأصول به شبهاً»[1].

وقال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «وإذا ظهرت المناسبة ـ وكان الحكم على وفقها ـ كانت علة، وإذ كانت علة: عم الحكم، فلا يتخصص ذلك بمورد النص»[2].

٣ ـ أن الأوصاف المؤثرة في الأحكام ليست على رتبة واحدة في ثبوتها؛ فبعضها منصوص، وبعضها مستنبط، وبعضها ظاهر، وبعضها خفي، وبعضها كامل وبعضها متجزئ، وبعضها فرد، وبعضها متعدد، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «ثم الإخالات على رتب ودرجات؛ فمنها الخفي، ومنها الجلي، ومنها المتوسط بين الخفاء والجلاء»[3].

وقد أوضح القرطبي (ت٦٥٦هـ) نهج العلماء في تتبع المعاني الخفية في الأحكام فقال: «إن الشرع يراعي المصالح، ويحكم لأجلها، ويسكت عن التعليل، ولما تصفح العلماء ما وقع في الشريعة من هذا؛ وجدوه كثيراً، بحيث حصل لهم منه أصل كلي وهو: إن الشارع مهما حكم فإنما يحكم لمصلحة، ثم قد يجدون في كلام الشارع ما يدل عليها، وقد لا يجدون، فيسبرون أوصاف المحل الذي يحكم فيه الشرع، حتى يتبين لهم الوصف الذي يمكن أن يعتبره الشرع بالمناسبة، أو لصلاحيته لها، فيقولون: الشرع يحكم للمصلحة، والمصلحة لا تعدو أوصاف المحل، وليس في أوصافه ما يصلح للاعتبار إلا هذا، فتعيَّن»[4].

وضرب الحليمي (ت٤٠٣هـ) لذلك مثلاً فقال: «من رأى دخاناً، وثار له الظن أن وراءه حريقاً؛ كان محكوماً على الإصابة، قريباً من نيلها»[5].

---

(١) الفقيه والمتفقه (١/ ٣٢٣).
(٢) إحكام الأحكام (١/ ٢٧٩). وانظر: طرح التثريب (٣/ ٢٢٩).
(٣) البرهان (٢/ ٥٦٤).
(٤) المفهم (٧/ ٤٤٣).
(٥) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٥٢١).

٤ ـ أن الأحكام المعللة المعقولة لا تشترط لها النية[1].

٥ ـ أن الأحكام المعللة؛ ممتدة على الشريعة كلها في كل جهاتها، وهي الغالب والكثير من أحكام الشريعة، وهذا ما سيأتي تفصيله في المبحث الثاني.



(١) انظر: بداية المجتهد (١/ ١١)، الذخيرة (٢/ ٣٤٨)، كشف الأسرار (٤/ ١٢٦)، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٢٥).

المبحث الثاني

التكامل بين الأحكام التعبدية
والأحكام المعللة



المطلب الأول

الأصل في الأحكام

الأحكام الشرعية يتجاذبها أصلان: التعبد والتعليل، قال الجويني (ت٤٧٨هـ): «فإن الأحكام تنقسم باتفاق النظار إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل؛ فمن استمسك بأصل فهو مطالب بتثبيت كونه معللاً»[١]؛ لذا فإن العلماء نظروا إلى هذين الأصلين ـ غالباً ـ نظرة تكامل في الشريعة لا تدافع، من خلال الآتي:

أ ـ أن الأصل في الأحكام الشرعية التعليل؛ لأنها الأكثر والأغلب، وعلى هذا تكاثرت أقوال كثير من الأصوليين والفقهاء ممن استقرأ أحكام الشريعة، ولي أن أورد شيئاً من أقوالهم لأهمية تقرير هذا الأصل على الأحكام الشرعية كلها؛ إذ قرر هذا الأصل وأكده علماء الشريعة من كافة المذاهب:

ـ كابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) الذي قال: «الأصل في الشرائع: العلل، وما كان لغير العلة ورد به التوقيف»[٢].

ـ والآمدي (ت٦٣١هـ) الذي قال: «أن الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد»[٣].

ـ وابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) الذي قال: «متى دار الحكم بين كونه تعبداً، أو معقول المعنى كان حمله على كونه معقول المعنى أولى؛ لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى»[٤].

---

(١) البرهان (٢/ ٦٢٧).

(٢) التمهيد (١٨/ ٢٧٣).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٣٣، ٢٤٤).

(٤) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٧٥).

ـ والزيلعي[1] (ت٧٤٣هـ) الذي قال: «الأصل في النصوص أن تكون معقولة المعنى، فإذا دار الأمر بين كونه معقولاً وتعبداً؛ كان جعله معقول المعنى أولى؛ لندرة التعبد وكثرة التعقل»[2].

ـ وعبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ)، والمقري (ت٧٥٨هـ)، والتفتازاني (ت٧٩٣هـ)، وابن أمير حاج (ت٨٢٥هـ)، وابن النجار (ت٩٧٢هـ)، وابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)[3].

ب ـ وبناء على هذا الأصل فإن العلماء أكدوا عمليّاً: أنه لا يصار إلى التعبد، إلا عند العجز عن إبداء المعنى المناسب[4]، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «ثم التعليل واجب مهما أمكن»[5]؛ فكل من اعتبر تأثير الأوصاف في الأحكام اتفقوا على البداءة بإبداء الأوصاف المناسبة، فمتى تعذر؛ انحدروا إلى التعبد.

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب، هذا مما أجمع عليه الفقهاء القياسون وأهل النظر، والرأي، والاعتبار»[6]؛ لذا جاء في حاشية الشرواني: «لأن التعبد لا يصار إليه إلا عند العجز عن إبداء معنى مناسب»[7].

---

(١) عثمان بن علي بن محجن، فخر الدين الزيلعي: فقيه حنفي. قدم القاهرة سنة (٧٠٥هـ) فأفتى ودرّس، وتوفي فيها عام (٧٤٣هـ). وهو غير عبد الله بن يوسف الزيلعي صاحب كتاب «نصب الراية» من مصنفاته: «تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق»، و«تركة الكلام على أحاديث الأحكام» و«شرح الجامع الكبير». انظر: الجواهر المضية (١/ ٣٤٥)، الدرر الكامنة (٣/ ٢٥٨)، الأعلام (٤/ ٢١٠).

(٢) تبيين الحقائق (١/ ٣٢). وانظر أيضاً: (١/ ١١٠)، (٥/ ٢٨٥).

(٣) انظر على الترتيب أقوال هؤلاء العلماء في: كشف الأسرار (١/ ٣٠٩)، قواعد المقري، القاعدة (٧٣)، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٨١)، التقرير والتحبير (٣/ ١٩٤)، شرح الكوكب (٤/ ١٧٢)، رد المحتار (١/ ٤٤٧).

(٤) انظر: البحر المحيط (٧/ ٢٦٤).

(٥) المغني (٦/ ٢٠٦).

(٦) الفروق (١/ ٤٨).

(٧) حواشي الشرواني على تحفة المحتاج (١/ ٦٥).

فهذا أصل الفقه الذي عليه مداره كله، وبه تلوح عارضة الفقيه وتظهر قوته، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «المعاني المخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع.. فهذا القسم يسمى قياس العلة، وهو على التحقيق بحر الفقه، ومجموعه، وفيه تنافس النظار»[١].

وعلى هذا: قلَّل ابن رشد (ت٥٩٥هـ) من شأن الفقيه الذي يلجأ لإثبات التعبد في الأحكام، دون التعليل بقوله: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة، إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم»[٢]. ولم يفرقوا بين العبادات وغيرها.

وقد تولى إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)[٣]، وابن العربي (ت٥٤٣هـ)؛ إيضاح عمل المجتهد حيال النصوص مع هذا الأصل:

قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نبذاً شذت لا يمكن فيها إلا رسم اتباع، دون أن يعقل شيء من معناها، ولكن فرض المجتهد إذا جاء حكم، وعرضت نازلة، أن يلحظ سبيل التعليل، ويدخلها في محك السبر والتقسيم؛ فإن انقدح له معنى مخيل، أو ظهر له لامع من تعليل؛ فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه؛ فإن أبهمت الطريق، ولم يتضح له سبيل، ولا اتفق؛ ترك الحكم بحاله، وتحقق عدم نظرائه وأشكاله»[٤].

ج ـ أن تقرير هذه القاعدة المهمة: الأصل في الأحكام التعليل، هي من أخطر قواعد الشريعة إن لم تكن أخطرها على الإطلاق؛ فاحتاط العلماء لها كثيراً حال العمل بها في الفقه؛ فالفقيه على شفا هاوية الخطأ من الجهتين: إما تعبيد المعلل، أو تعليل التعبد؛ فكانت قوة العناية وعظم البيان في باب القياس في أصول الفقه، وأهمه «العلة»؛ إذ أفاضوا في المسالك التي تستنبط فيها العلل الشرعية الصحيحة، وبيَّنوا شروطها، ونواقضها؛ كي يأمن الفقيه من

---

(١) انظر: البرهان (٢/ ٥٨٢، ٢/ ٨٧٥).

(٢) بداية المجتهد (١/ ١٠٨).

(٣) البرهان (٢/ ٥١٧).

(٤) المحصول لابن العربي (ص١٣٢).

الكبوة والعثرة لئلا يناقض مقصد الشارع؛ بتثبيت نص متغير، أو بتغيير نص ثابت غير متغير.

قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «فإن ما نتخيل من جهات المصالح لا نهاية لها، وقواعد الشرع مضبوطة، وإن فرضت مصلحة شبيهة بالمصلحة المعتبرة في الشرع، فقد نجوّز القياس فيها بطريق التشبيه إذا ظهر، وهذا مقام يجب أن يتأنق القائسُ فيه، ويحاذر البعدَ عن الاتباع، ولا يجري بالخَطْو الوساع»(١).



(١) نهاية المطلب (١٩/٣٣٧). سيأتي ـ إن شاء الله ـ في الفصل الرابع: المبحث الأول، مزيد تفصيل لهذا الأصل لأهميته.



المطلب الثاني

العلاقة بين العبادات والتعليل

ربما يظن من يسمع عبادة ويسمع تعبد أن بينهما تلازم؛ بأن كل تعبد عبادة وكل عبادة تعبد، ولكن الصحيح أنه لا تلازم بينهما؛ إذ التعبد يكون في العبادات ويكون في غيرها، كما أن التعليل يكون في العبادات ويكون في غيرها، ولكن مساحات التعبد والتعليل متفاوتة من جهة إلى أخرى.

وتحتاج هذه المسألة إلى بسط لقوة تعلق هذا الأصل بمقاصد العبادات.

ويمكن إيضاح هذا من خلال الآتي:

١ ـ منع تعدي المحددات في الشريعة كلها:

أ ـ قررت الشريعة أصلاً عظيماً عليه قوامها، وبه بقاؤها، وإليه حفظ أركانها، وثبات أصولها، واستداد أحكامها، ونضج ثمارها؛ بأن لا يتعدى على أحكامها بمضاهاتها بأحكام تضارعها تحكماً وهوىً، دون أصل ومستند ودليل شرعي يركن إليه، ويعتصم به.

وأصل هذا: تخبط البشر وضلالهم، عند تطاول الفترات، وتباعد الحقب عن دعوات الأنبياء والرسل؛ فلم يستطيعوا ضبط تعبداتهم وتعاملاتهم بمنأى عن الكتب والرسالات؛ فجعل المولى سبحانه التمسك بمقتضيات ونصوص الوحي هي الضمانة والوقاية والحصانة للبشر عن الضلال والتخبط والضياع لضمان مصالح دنياهم وأخراهم، حتى شنع المولى سبحانه على هؤلاء بقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦].

ـ وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩].

ـ وقال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ۝١٠٣﴾ [المائدة: ١٠٣].

ـ وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف: ٣٣].

ـ ثم كان عليه الصلاة موضحاً لهذا الأصل فقال: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد**»[(١)].

ـ فهذه الأصول من الكتاب والسُّنَّة حذرت من مضاهاة الشريعة؛ فلم تفرق بين عبادات ومعاملات، حتى إن الظاهرية تحقيقاً وتحصيلاً لهذا الأصل قرروا: بأن الأصل في الأشياء كلها الحظر والمنع، ولم يفرقوا بين عبادة ولا معاملة[(٢)]، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «فكل ما ليس في القرآن والسُّنَّة منصوصاً باسمه، واجباً مأموراً به، أو منهيّاً عنه؛ فمن أوجبه أو حرمه، أو خالف لما جاء به النص؛ فهو من عند غير الله تعالى»[(٣)].

وقد استطرد ابن حزم (ت٤٥٦هـ) بالتخريج على هذا الأصل ـ بعد تقريره والاستدلال عليه ـ في جهات الشريعة كلها، دون استثناء؛ ابتداء بالعبادات، وانتهاء بالنكاح والجنايات، بعشرات الفروع والمسائل؛ فرد كل العقود والعهود التي لم تأت أسماؤها في كتاب ولا سُنَّة تخريجاً وبناء على هذا الأصل، ولم يوجب الوفاء بأي عقد أو عهد خرج عن الكتاب والسُّنَّة.

فقال: «فلما قام البرهان بكل ما ذكرنا؛ وجب أن كل عقد، أو شرط، أو عهد، أو نذر؛ التزمه المرء؛ فإنه ساقط مردود، ولا يلزمه منه شيء أصلاً، إلا أن يأتي نص أو إجماع على أن ذلك الشيء الذي التزمه بعينه واسمه لازم

---

(١) صحيح البخاري (٢٦٩٧) واللفظ له، صحيح مسلم (١٧١٨)، من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٥/١٥، ٨/٥٠٠)، المجموع (٩/٤٩٣)، مجموع الفتاوى (٢٩/١٢٦)، الموافقات (٢/٣٩٦)، الاعتصام (٢/١٣٣).
(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٨/٥٠٠).

له؛ فإن جاء نص أو إجماع بذلك، لزمه، وإلا فلا. والأصل براءة الذمم من لزوم جميع الأشياء، إلا ما ألزمنا إياه نص أو إجماع؛ فإن حكم حاكم بخلاف ما قلنا؛ فسخ حكمه ورد بأمر النبي ﷺ إذ يقول: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»[(١)].

وقال: «ولا يعرف المسلمون عقوداً ولا عهوداً، إلا ما أمر الله تعالى به في القرآن والسُّنَّة، فهي التي أمر الله تعالى بالوفاء بها»[(٢)].

وقال: «إن كل ما ذكرنا؛ فإنه شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل، وليس شيء من هذا من العقود التي افترض الله تعالى الوفاء بها، لأن العقود المأمور بالوفاء بها منصوصة الأسماء في القرآن»[(٣)].

ب ـ وأما جماهير العلماء فلما نظروا إلى تباين مقاصد ما جاءت به الشريعة في جهاتها؛ فرقوا بين العبادات والمعاملات؛ فأصلوا في كل جهة ما يصلحها ويحقق مقاصدها ومعانيها الشرعية التي يرضاها ويحبها المولى ﷻ؛ فقرروا: بأن الأصل في العبادات المنع والحظر فلا يخترع شيء منها إلا بإذن الشارع، وكل ما لم يأذن به الشارع من العبادات فهو باطل، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «ليس لأحد أن يوقع في صلاة من الصلوات، ولا عبادة من العبادات؛ إلا ما علم إذن الله تعالى فيه»[(٤)].

ثم بنوا هذه المعاني على أصل وقاعدة؛ فقرروا، بأن «الأصل في العبادات بالنسبة للمكلفين التعبد، دون الالتفات إلى المعاني»[(٥)]؛ لذا لزم في «العبادات ملازمة أعيانها»[(٦)]؛ لأن «محل التعبد لا يجري على مسلك

(١) الإحكام لابن حزم (٥/ ٤٢).
(٢) المحلى (١٢/ ٦٧).
(٣) المحلى (٦/ ٣٥٨).
(٤) الفروق (٣/ ٥٨). وانظر: الموافقات (١/ ٢٨٥)، الاعتصام (٢/ ٧٩).
(٥) الموافقات (٢/ ٥٨٥).
(٦) قواعد المقري (١/ ٢٩٧).

المناسبة»[1]؛ فكان «نطاق القياس في العبادات ضيق»[2]؛ لعدم الوقوف على عللها[3]؛ إذ «للشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»[4].

بخلاف معاملات الناس فيما بينهم وعاداتهم؛ فالأصل فيها الحل والإباحة، فلا يمنع شيء منها إلا بدليل شرعي صحيح الدلالة والاستدلال، وعلى هذا بنى غالب أئمة الاجتهاد أصولهم؛ فخرجت الفروع الكثيرة التي لا تحصر على هذا الأصل، بل ذكر ابن رجب (ت٧٩٥هـ) بأنه حكى بعضهم الإجماع على أن الأصل في الأشياء الإباحة[5]؛ لأنه الذي استقر عليه عمل الناس.

قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «فأصل البيوع كلها مباح، إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر، فيما تبايعا، إلا ما نهى عنه رسول الله ﷺ منها، وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله ﷺ، محرم بإذنه، داخل في المعنى المنهي عنه، وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى»[6].

وفي أجوبة الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) ما يدل على أن ما لا يدخل في نصوص التحريم معفو عنه؛ فإنه لما سُئل: بأن أصحاب الطير يذبحون من الطير شيئاً لا نعرفه؛ فما ترى في أكله؟ قال: كل ما لم يكن ذا مخلب، أو يأكل الجيف؛ فلا بأس به. وقال مرة أخرى: كل شيء يأكل الجيف فلا يؤكل، وما لم يأكل الجيف فلا بأس بأكله. فحصر تحريم الطير في ذي

---

(١) الموافقات (٤/ ٤١٤).
(٢) المحصول لابن العربي (ص٩٥).
(٣) الاستذكار (٣/ ٣٢٥).
(٤) إعلام الموقعين (٢/ ٦٧).
(٥) جامع العلوم والحكم (٢/ ١٦٦). وانظر في هذا الأصل: الفصول في الأصول (٤/ ٨٦)، المغني (١/ ٩٥، ٣/ ١٤٩)، البحر المحيط (٨/ ٨)، الأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر (١/ ٢٢٣).
(٦) الأم (٣/ ٣). وانظر: المجموع (١٠/ ٢٢).

المخلب المنصوص عليه، وما يأكل الجيف؛ لأنه في معنى الغراب المنصوص عليه، وأباح ما عداها[1].

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ولهذا كان الأصل الذي بنى عليه أحمد وغيره مذاهبهم؛ أن الأعمال: عبادات وعادات؛ فالأصل في العبادات لا يشرع منها إلا ما شرعه الله؛ والأصل في العادات لا يحظر منها إلا ما حظره الله»[2].

٢ ـ تفهم المعاني لا يناقض التوقيف:

أ ـ قاعدة: «الأصل في العبادات التوقيف» أكد الشاطبي (ت٧٩٠هـ) رحمه الله مرات ومرات على عدم تفهم المعاني جملة واطراحها في العبادات، وربما فُهم منه أنه وصل إلى إلغاء معاني العبادات جملة، وترك الالتفات إليها؛ إذ أكد الشاطبي بأن هذا منهج ودأب العلماء كلهم؛ فهم موافقون للإمام مالك في هذا، غير أبي حنيفة ـ رحم الله الجميع ـ فقال: «ليتأمل الناظر الموفق كيف وضعت ـ يقصد العبادات ـ على التحكم المحض المنافي للمناسبات التفصيلية، ألا ترى أن الطهارات ـ على اختلاف أنواعها ـ قد اختص كل نوع منها بتعبد مخالف جداً لما يظهر لبادي الرأي؛ فإن البول والغائط خارجان نجسان يجب بهما تطهير أعضاء الوضوء دون المخرجين فقط، ودون جميع الجسد؛ فإذا خرج المنى أو دم الحيض وجب غسل جميع الجسد، دون المخرج فقط ودون أعضاء الوضوء... إلخ»[3].

وقال: «وعلى الجملة فغير مالك أيضاً موافق له في أن أصل العبادات عدم معقولية المعنى، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل؛ الأصل متفق عليه عند

---

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله (ص٢٧١)، جامع العلوم والحكم (٢/ ١٦٧)، الفروع (٦/ ٢٩٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ١٩٦)، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٧، ٣١/ ٣٥)، إعلام الموقعين (١/ ٢٥٩).

(٣) الاعتصام (٢/ ١٣٠).

الأمة ما عدا الظاهرية؛ فإنهم لا يفرقون بين العبادات والعادات، بل الكل تعبد غير معقول المعنى»[1].

وقال: «وأما المصالح الأخروية فأبعد عن مصالح المعقول من جهة وضع أسبابها، وهي العبادات مثلاً؛ فإن العقل لا يشعر بها على الجملة؛ فضلاً عن العلم بها على التفصيل»[2].

وقال: «وكذلك حافظ العلماء على ترك إجراء القياس فيها؛ كمالك بن أنس ﷺ؛ فإنه حافظ على طرح الرأي جدّاً، ولم يعمل فيها من أنواع القياس، إلا قياس نفي الفارق»[3].

ب ـ فمع قيمة وأهمية ما قرره الشاطبي (ت٧٩٠هـ) رحمه الله في مقاصد الشريعة في جهة حفظ العبادات؛ إذ يلاحظ أن قوة هذا التقرير جاء في كتاب «الاعتصام»، وليس في كتاب «الموافقات»، ومعروف الفرق بين مقصديه في تأليف الكتابين؛ فـ«الاعتصام» جاء تأصيلاً لحفظ الشريعة من جهة الداخل عليها من البدع. بينما «الموافقات» جاء تأصيلا لحفظ الشريعة في فهم أصولها التي تقوم عليها؛ فكلاهما جاء لحفظ الشريعة، لكن كل كتاب في جهة مختلفة عن الآخر؛ فظاهر تقريره لهذا الأصل في كتاب «الاعتصام» لما لا نجده في كتاب «الموافقات»، وإن كان قرر نفس الرأي في مواضع أخرى من الموافقات[4].

إلا أنه يجب أن لا يجر إلى طرف آخر؛ بتصوير العبادات خالية وفارغة عن أي معنى مدرك عقلاً؛ لأن هذا يناقض مقاصد الشريعة من جهة أخرى؛ لمناقضته للواقع والمصالح القريبة والبعيدة؛ فالاتزان والاعتدال والتوسط مطلب ومقصد أصلي يجب حفظه، حال تقرير مثل هذه الأصول الكبيرة؛ لئلا تشتط الاجتهادات، وتطوح النظرات، خارج المقصد الذي قرره صاحبه؛

---

(١) الاعتصام (٢/ ١٣٣).
(٢) الاعتصام (١/ ٤٧).
(٣) الاعتصام (١/ ٢٥١).
(٤) انظر: الموافقات (١/ ١٥٣، ٢/ ٢٨٤، ٣٠٠).

فتعطل كثير من مصالح العبادات، بل وربما هدم منها أجزاء جراء استقصاء هذا النظر، لاعتقاد بُعد إدراكها وفهمها وانتفاء التعليل بها، بل وقد يكلف المكلف ما لا طاقة به أحياناً.

لذا فإن الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) تفطن لما وقع به الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشر، والتاسعة عشر من النوع الرابع من «كتاب المقاصد»[١]؛ كلام طويل في التعبد والتعليل؛ معظمه غير محرر ولا متجه، وقد أعرضت عنه هنا لطوله واختلاطه»[٢].

بل لا يبالغ إذا قيل: إن تفهم المعاني هو الأصل في العبادات من أولها إلى آخرها، أو لا توجد عبادة مهما كانت إلا تفهم العلماء منها معان كانت مؤثرة في أحكامها ومفرع عليها، وعلى هذا جرى صنيع الفقهاء في تصانيفهم؛ بتفهمهم لكل عبادة من العبادات، ولا أدل على ذلك من كثرة التفريعات في العبادات، ولو كان ظاهر ما ذكر الشاطبي مراداً، لبقيت كل العبادات مجرد نصوص شرعية، ولم تدخل ضمن حد الفقه القائم على الفهم، وهذا غير مراد له قطعاً؛ لأن كل عبادة قائمة على المناسبات الواضحة المناطة بأصل مقصد كل عبادة خاصة، ومقاصد العبادات كلها عامة، وهو التعظيم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بهذه العبادة، وكل عبادة لها تعظيم يناسبها، وكل أجزاء العبادات مناسبة لذلك التعظيم، بل لا نكاد نجد جزءاً من عبادة إلا مناسباً لمقصد تلك العبادة؛ فأجزاء الاعتكاف مناسبة لمقصده، وأجزاء صلاة الكسوف مناسبة لمقصدها، وأجزاء صلاة الاستسقاء مناسبة لمقصدها، وأجزاء الطواف مناسبة لمقصده، وأجزاء زكاة الفطر مناسبة لمقصدها، ومن ثم فهو محقق لأصل مقاصد العبادات كلها وأغراضها ومراميها البعيدة والقريبة.

لذا فإن الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين ما أجمله عملياً باعتبار مقاصد العبادات، في

---

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٣٠٠).

(٢) مقاصد الشريعة (ص١٧٩).

مواطن كثيرة؛ تقيد ما أطلقه، وتكشف عن مراده، وتوضح مقصده؛ كي لا يختلف قوله بين ما أصله وما فرعه في مواطن أخرى، كما سيظهر ـ إن شاء الله ـ من ترتيب إيضاح هذا الأصل الكبير.

ج ـ ومما يبني ويقيم أصل تفهم العبادات أصول متضافرة هي:

أولاً: التوقيف وصف التعبدات لا العبادات:

أن أصل التوقيف صحيح من جهة تلقي الشريعة عموما؛ فهو مختص بالتعبدات لا بالعبادات؛ فكل شيء ثبت أنه تعبدي فيجب فيه التوقيف؛ سواء كان عبادة أو معاملة أو جناية، وليس وصفاً لازما للعبادات؛ فلا يضاف شيء إلى المحددات الشرعية، إلا بأدلة صحيحة معتبرة يستوي في هذا العبادات وغيرها؛ فلا يقام حد من الحدود، أو يجمع أو يفرق بين زوجين، أو ينسب أحد إلى والده، أو تحليل وتحريم امرأة، أو يشترط شرط في نكاح أو عتاق أو طلاق... إلخ، دون أصل شرعي معتبر، ومتى شككنا في الدليل الشرعي وجب علينا التوقف، حتى يستبين لنا الأمر وتتضح الحجة؛ لئلا ينسب للشريعة ما ليس منها؛ فما قاله الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات»[١].

فليس هذا وصفاً لازما للعبادات، دون غيرها من أنحاء الشريعة الأخرى؛ إذ يجري هذا الأصل في الجنايات والنكاح، قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ): «كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب، أو نص سُنَّة، أو إجماع؛ فإنه يعلل، وما لا يصح فيه مثل هذا؛ فإنه لا يعلل؛ سواء إن كان من الحدود، أو الكفارات، أو المقادير، أو الرخص»[٢].

وذلك: كفرائض الميراث ـ مثلاً ـ فلو بدل فرض الزوج أو الزوجة في الإرث، أو الأم أو الأبناء لضارع هذا العبادات، ولو غير حداً من الحدود الشرعية؛ كحد الزنا أو القذف أو السرقة، ولو غيرت كفارة من الكفارات، أو

(١) الموافقات (١/ ١٥٣).

(٢) قواطع الأدلة (٢/ ١١٣).

دية من الديات، لكان من تبديل الشريعة والاعتداء عليها، ولو تجرأ على العِدد أو الطلاق، أو زاد على الجمع بين أربع نسوة، أو ثلاث طلقات، لكان مبدلا لشرع الله ﷻ مغيراً له، معتدياً عليه. فكل المحددات في الشريعة عبادة أو معاملة يستوي فيها هذا الأمر.

نعم قد تكون المحددات في العبادات أكثر من غيرها، لكن فهم المعاني قائم في المحدودات وبين الحدود، لا في الحدود ذاتها؛ فيجب هنا إناطة التوقيف في الحد والعدد، لا في المحدود، فلا نتعدى الحد، لكن نفهم ما داخل الحد؛ فهذا قصد الشارع من تلك الحدود.

وهذه الحدود عامة في الشريعة كلها، وهذا الذي جاء به حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إن الله ﷻ فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها**»[1].

فلم يفرق بين عبادة ولا معاملة في أصل الوقوف مع المحدود؛ لذا قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «فحديث أبي ثعلبة قسم فيه أحكام الله أربعة أقسام: فرائض، ومحارم، وحدود، ومسكوت عنه، وذلك يجمع أحكام الدين كلها»[2].

فالحنفية لما أجروا القياس في كل جهات الشريعة إلا في المقدرات، وهي كل ما جاء تقديره بعدد: سواء كان عبادة أو غيرها؛ كأعداد الركعات،

---

(١) سنن الدارقطني (٤/ ١٨٣) واللفظ له، الطبراني في الكبير (٢٢/ ٢٢١)، والأوسط (٨/ ٣٨١)، والصغير (٢/ ٢٥٠)، السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ١٢)، وصححه الحاكم (٧١١٤)، وسكت عنه الذهبي، وحسنه النووي في الأربعين مع جامع العلوم والحكم (٢/ ١٥٠)، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ١٥٠): وقد حسن الشيخ رحمه الله ـ يقصد النووي ـ هذا الحديث، وكذلك حسنه قبله أبو بكر بن السمعاني في «أماليه»، وصححه ابن القيم في إعلام الموقعين (١/ ١٩٠)، وابن كثير في تفسيره (١/ ٦٢١، ٣/ ٢٠٧)، وحسنه لغيره الألباني في تخريجه للطحاوية (ص٣٣٨). وضعفه ابن حجر في المطالب العالية (٣/ ٢٧١) فقال: «رجاله ثقات، إلا أنه منقطع».

(٢) جامع العلوم والحكم (٢/ ١٥٢).

وأنصبة الزكوات، والأعداد التي في الكفارات، والأعداد التي في الحدود، والعِدد[1]؛ لم يكونوا بعيدين عن غيرهم؛ إذ في هذا تقارب كبير مع غيرهم؛ لأن المقدرات هي أبرز الأشياء التي جاء بها التوقيف؛ سواء كان عبادة أو غيرها، والعلماء أجروا الأقيسة في غالب جهات الشريعة، ما عدا المقدرات فيتقارب الجميع على هذا.

قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «لأن الله تعالى شرع من المقدرات ما لا يدركه العقول؛ كأعداد الركعات، ومقادير الزكوات، والجنايات، والحدود، ونحوها»[2].

ثانياً: قوة التعبد نسبية:

أ ـ أن أحكام الشريعة كلها فيها جزء مفهوم وجزء غير مفهوم، المفهوم هو المعنى، وغير المفهوم هو التعبد، وليس المقصود هنا بالتعبد انعدام المعنى المناسب، بل المقصود: ملازمة ذات الحكم، دون الإلحاق والتعدية؛ فهذا الذي قصد به عدم الفهم؛ لأنه لا يوجد معنى خال عن المناسبة والمعنى بتاتاً في الشريعة، كما قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «وَهَكَذَا كُلُّ أَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ مَعْنَاهُ: أَنَّ فِيهِ مَعْنًى لَمْ نَعْلَمْهُ، لَا أَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ مَعْنًى»[3].

وجزم بذلك ابن القيم (ت٧٥١هـ) في كل أحكام الشريعة بقوله: «ليس في الشريعة حكم واحد، إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه»[4].

لكن قد يزيد مقدار الفهم، وقد يقل كلٌّ بحسب علمه وتفهمه لمقاصد الشريعة العامة والخاصة، الكلية والجزئية، وإحاطته بمسالك أدلة الشريعة،

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٤/ ١٠٦)، المستصفى (ص٣٢٦)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٤٠٤)، كشف الأسرار (٤/ ٢٣٦)، تبيين الحقائق (٥/ ٢٥)، البحر المحيط (٧/ ٦٧)، التقرير والتحبير (٣/ ٢٤١).

(٢) كشف الأسرار (٤/ ٢٣٦).

(٣) الفروق (٢/ ١٤١).

(٤) إعلام الموقعين (٢/ ٥١).

وكمال فهمه للقواعد والأصول الجامعة، والفروق والجموع الصحيحة، وقدرته على ربطها ببعضها، واستعانته بالله ﷻ أولاً وآخراً.

فربما زاد مقدار الفهم لمعنى الحكم حتى لا يبقى إلا القليل منه غير مفهوم، وربما انعكس فيكون غالب الحكم غير مفهوم والقليل منه مفهوم وهذا التعبدي، وهو نسبي يختلف من حال إلى أخرى؛ لذا لم تكن الأمور التعبدية مجمع عليها، بل تفاوت فيها اجتهاد العلماء تفاوتاً واسعاً؛ فتارة تكون معللة وتارة تكون تعبدية؛ فليس العباد على اطلاع تام بمعاني الأوامر، وليسوا مغيبين عنها تماماً، بل بحسب ما يجتمع له من أطراف الشريعة ونصوصها ومعانيها، ولا يوجد هناك حكم كامل الفهم أو عديم الفهم بالنسبة للمكلفين؛ فالمسألة نسبية.

وعلى أصل قوة التعبد وضعفه: أقام ابن رشد (ت٥٩٥هـ) أحد أقوى أسباب الخلاف بين العلماء على: التعبد والتعليل، وأقام الزنجاني (ت٦٥٦هـ) أحد أقوى أسباب الخلاف بين الشافعية والحنفية على التعبد والتعليل[1]. وهذه كلها تدل على أن الأحكام المعقولة والتعبدية فيها مساحة كبيرة للاجتهاد والنظر ليست قطعية.

قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «لكن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور، فما خفيت عنا مناسبته، سمي تعبداً، وما ظهرت مناسبته سمي معللاً»[2].

ب ـ رتب التعبدات أو المعاني في الأحكام ليست على درجة واحدة في قوة ظهورها؛ فربما تفاوتت من مجتهد إلى آخر، أو من زمان إلى آخر؛ فكثير ما يثور الخلاف بين العلماء هل هذا الحكم تعبدي أم معلل؟، بل كثيراً ما ينشب الخلاف داخل المذهب الواحد هل هذا تعبدي أو معلل، وهي أمور

---

(١) انظر: بداية المجتهد (١/ ١١، ٢٠، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٥٤، ٦٩، ٧١، ١٣٠، ١٨٢)، تخريج الفروع على الأصول (ص٣٨ ـ ٤٦).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨٢).

نسبية؛ فمن استطاع الوصول إلى علة صحيحة، نقله من التعبد إلى المعلل، ومن ترددت عنده العلة أو لم تتكامل لديه، أو جاء ما ينقضها؛ لم يعد الحكم وأبقاه في محله؛ فكان التعبد أغلب عنده.

لذا قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «رب أصل يتطرق إليه التعليل من وجه، ويتقاعد عنه التعليل من وجه آخر»[1]، وفي موطن آخر قال: «غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى، وهذا لا ينافي كون أصله معقولاً»[2].

وقد بيَّن هذا الباجي (ت٤٧٤هـ) فقال: «إن الطهارة متى شرعت للنظافة، ثم دخلها أحكام العبادة المحضة لتأكدها، غلب عليها حكم العبادة المحضة؛ لم يراع فيها، ويعود سببها؛ كغسل الجمعة أصله إزالة الرائحة، فلما دخلت أحكام العبادة المحضة من اعتبار العدد، لزمه الإتيان به، وإن عدمت الرائحة»[3].

وقال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة، حتى يكون الشرع لاحظ فيهما معنيين: معنى مصلحيّاً، ومعنى عباديّاً»[4].

وقال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «فقد يكون التعبد واقعاً في التفصيل، كما أنا نفهم أن المقصود من الركوع التعظيم بالخضوع، ولو أقام مقامه خضوعاً آخر لم يكتف به»[5].

ج ـ أن الشارع في العبادات نظر إلى مصالحها نظرة كلية وجزئية. ومما يوضحه:

أن مقصد الشارع حال قيام المكلف بالتكليف أحياناً يكتمل وأحياناً

---

(١) البرهان (٢/ ٧٧).

(٢) البرهان (٢/ ٧٦).

(٣) المنتقى شرح الموطأ (١/ ٤٧).

(٤) بداية المجتهد (١/ ١٦).

(٥) إحكام الأحكام (١/ ٢٦٠).

يتجزأ؛ فإذا استطاع المكلف تحصيل كامل المقصد أو غالبه كان هو الأولى، وإن لم يستطع إلا تحصيل بعض مقاصده؛ لم نهدر ذلك الجزء المتحقق من المقصد وحفظناه، ولولا أنه نظر كامل في المعاني والمقاصد؛ لم تتجزأ العبادة، وتحصل مصالحها بتلك الأجزاء؛ فيقبل ما قامت مصالحه، حتى لو كان قليلاً، ويبين ذلك الآتي:

١ ـ أنه عليه الصلاة والسلام أمر أسماء بنت عميس لما ولدت ابنها محمداً، وهي تريد أن تحرم في حجة الوداع بقوله: «**اغتسلي، واستثفري بثوب، وأحرمي**»[(١)].

فأمرها بالاغتسال للإحرام مع بقاء الحدث عليها؛ لأن الغسل له مقصدان معتبران: النظافة، ورفع الحدث؛ فالأول الأغلب عليه التعقل، والآخر الأغلب عليه التعبد؛ فإذا انتفى رفع الحدث بمعناه التعبدي، بقي جانبه العادي المعقول، قال السرخسي (ت٤٨٣هـ): «ومعلوم أن الاغتسال الواجب مع النفاس والحيض لا يتأدى؛ فعرفنا أن هذا الاغتسال لمعنى النظافة، وما كان لهذا المقصود فالوضوء يقوم مقامه كما في العيدين والجمعة، ولكن الغسل أفضل؛ لأن معنى النظافة فيه أكمل»[(٢)].

٢ ـ ومثله: الوضوء للمجامع قبل النوم[(٣)]، أو الوضوء للجنب لدخول المسجد[(٤)]؛ فمعناه: تخفيف الحدث لا رفعه كاملاً؛ إذ يحقق بعض المقصد،

---

(١) صحيح مسلم (١٢١٨) من حديث جابر رضي الله عنه.

(٢) المبسوط (٤/٣).

(٣) لحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند البخاري (٢٨٧)، ومسلم (٣٠٦) أنه سأل النبي عليه الصلاة والسلام: «أيرقد أحدنا وهو جنب؟» قال عليه الصلاة والسلام: «**نعم إذا توضأ**». وانظر في تأكده أو استحبابه: المنتقى شرح الموطأ (١/٩٧)، المغني (١/١٤٥)، المجموع (٢/١٧٨).

(٤) كما جاء عن عطاء بن يسار في سنن سعيد بن منصور (٤/١٢٧٥): «رأيت رجالاً من أصحاب رسول الله ﷺ يجلسون في المسجد، وهم مجنبون، إذا توضئوا وضوء الصلاة»، وهذا الذي أخذ به الإمام أحمد وإسحاق. انظر: الفتاوى الكبرى (١/٤٤٥)، كشاف القناع (١/١٤٩)، نيل الأوطار (١/٢٨٨).

وهو النظافة، لا كله، قال الشيرازي (ت٤٧٦هـ): «أنه يخففه ويزيله من أعضاء الوضوء»[(١)]، وبيَّن هذا أكثر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) فقال: «وهذا دليل أنه إذا توضأ ذهبت الجنابة عن أعضاء الوضوء، فلا تبقى جنابته تامة، وإن كان قد بقي عليه بعض الحدث»[(٢)].

والظاهر أن المقصود هنا من الوضوء جانبه المعقول وهو النظافة، دون جانبه التعبدي وهو رفع الحدث التام.

٣ ـ ومثله: من أفطر في رمضان لعذر، وزال العذر؛ أمر بالإمساك بقية يومه؛ إما استحباباً عند الشافعية، والمالكية، ورواية عن الإمام أحمد. أو وجوباً عند الحنفية والحنابلة[(٣)]، فهو وإن لم يحقق معناه الشرعي بتحصيل كامل مقاصده، لا يمنع تحصيل شيء منها؛ إذ لو انتفى المعنى تماماً لانتفى الحكم تماماً، ومتى بقي شيئاً من المعنى، بقي شيئاً من الحكم.

٤ ـ وهكذا في صلاة المحبوس التي فقدت بعض شروطها وأركانها، أو صلاة الصغير؛ فكلها غير كاملة المقاصد، لكنها غير منتفية المقاصد تُماماً[(٤)].

٥ ـ ويظهر هذا أوضح في دفع زكاة الصبيان والمجانين عند من أوجبها، وهم الجمهور[(٥)]، أو مناسك الصبيان[(٦)]؛ فهي مقاصد غير كاملة، وغير منتفية؛ فبقيت بعض المعاني، وبقي معها بعض الحكم؛ إذ قوة الحكم في حق هؤلاء؛ ليست كقوة الحكم في من اكتملت المعاني بحقهم كاملة.

٦ ـ أن ابن رجب (ت٧٩٥هـ) لما نظر في قاعدة: «من قدر على بعض

---

(١) المهذب (١/ ٣٠).
(٢) الفتاوى الكبرى (١/ ٤٤٦).
(٣) انظر: المهذب (١/ ١٧٧)، المبسوط (٣/ ٥٨)، فتح العزيز (٦/ ٤٣٥)، بدائع الصنائع (٢/ ١٠٣)، المغني (٣/ ٣٤)، المجموع (٦/ ٢٦٧)، الفروع (٣/ ١٩)، الإنصاف (٣/ ٢٨٢).
(٤) انظر: الأم (١/ ٦٨)، بدائع الصنائع (١/ ٥٠)، المغني (١/ ١٤٨)، البحر الرائق (١/ ١٤٩).
(٥) انظر: الأم (٢/ ٣٠)، المغني (٢/ ٢٥٦)، المجموع (٥/ ٣٠١)، مواهب الجليل (٢/ ٢٩١).
(٦) انظر: الإجماع لابن المنذر (ص٢٠)، التمهيد (١/ ١٠٣)، بدائع الصنائع (٢/ ١٦٠)، المغني (٣/ ١٠٧)، المجموع (٧/ ٣٨).

العبادة، وعجز عن باقيها، هل يلزمه الإتيان بما قدر عليه منها أم لا؟»؛ رتبها مراتب؛ فما كان منها وسيلة لمقصد؛ كحركة اللسان في القراءة، أو احتياطاً؛ كغسل المرفق في اليد المقطوعة، أو تابعاً؛ كالرمي التابع للوقوف بعرفة؛ فمتى سقط أصلها، أو مقصدها؛ لم يلزمه الإتيان بما قدر عليه من التوابع والوسائل.

أما إذا كان مقصوداً بنفسه بكونه عبادة بذاته؛ فإذا سقط بعضه أتي بالآخر لوجود المصالح في المعتبرة في البعض؛ كالعاجز عن القراءة يلزمه القيام؛ لأن القيام مقصود بنفسه، وكالعاجز عن قراءة بعض الفاتحة يأتي بما يقدر عليه منها[1].

فأناط الوجوب بالمقصد؛ إذ فرق بين ما كان مقصوداً بالعبادة، وما لم يكن مقصوداً بها، دون أن يكون هناك تشكلاً بشكل العبادة؛ لذا قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) في من أوجب تحريك لسانه، وهو عاجز عن التكبير: «لا يصح هذا؛ لأنه قول عجز عنه، فلم يلزمه تحريك لسانه في موضعه كالقراءة، وإنما لزمه تحريك لسانه بالتكبير مع القدرة عليه ضرورة يوقف التكبير عليها، فإذا سقط التكبير سقط ما هو من ضرورته، كمن سقط عنه القيام، سقط عنه النهوض إليه، وإن قدر عليه. ولأن تحريك اللسان من غير نطق عبث لم يرد الشرع به، فلا يجوز في الصلاة، كالعبث بسائر جوارحه»[2].

٧ ـ وعلى هذا فإن ما ذكره الخطابي (ت٣٨٨هـ) رَحِمَهُ اللهُ في اغتسال النفساء للإحرام بقوله: «وفي قوله لأسماء ـ وهي نفساء لم تتعل من نفاسها ـ اغتسلي واستثفري؛ دليل على أن من سُنَّة المحرم الاغتسال، وإن الحائض إذا أرادت الإحرام اغتسلت له كالطاهر. ومعلوم أن الاغتسال لا يصح من النفساء، ولكن أمرها أن تفعل ذلك؛ اقتداء بالطواهر أو تشبهاً بهن. والتشكل بأشكال العبادات ممن لا تصح منه العبادة موجود في مواضع من الأصول،

(١) قواعد ابن رجب (ص١٠). وانظر: المغني (١/ ٢٧٧).
(٢) المغني (١/ ٢٧٧).

وقد أمر ﷺ الأسلميين بصوم بقية النهار من يوم عاشوراء، وكانوا مفطرين صدر ذلك اليوم، والصبي مأمور بالصلاة وهي غير لازمة، وقد يصلي المصلوب على الخشبة والمحبوس في الحش أو نحوه، وإذا قدر على الصلاة أعادها»[1].

فإن هذا الكلام يحتاج إلى إيضاح؛ لأن التشكل من حيث هو تشكل بأشكال العبادات لا معنى له في العبادات خصوصاً، وفي الشريعة عموماً، متى خلا عن المعاني والمصالح، إلا ما يحمل من المصالح؛ فإن كان الإمام الخطابي رحمه الله يقصد التشكل مع وجود بعض المعاني والمصالح فهذا صحيح لأنه أصل الشريعة. وأما إن قصد تشكل دون معنى فهذا يرده ما تم ذكره.

د ـ أنه يجب حال دراسة المقاصد العناية الكبيرة بالمقاصد الخاصة؛ فهي أقوى ما يظهر المقصد في الشريعة لكل جهة من جهاتها؛ إذ المقاصد نسبية إضافية ليست مطلقة، فلا نجري مقاصد المعاملات والنكاح والجنايات أو غيرها في العبادات؛ لأن مناسبة المقاصد ظاهرة في جهتها، لا في جهة غيرها. بمعنى: أن لكل جهة في الشريعة مقاصدها الخاصة بها؛ فمتى فرطنا في معرفة مقاصد هذه الجهة؛ لم نستطع فهم جزئياتها، خصوصاً عند فهمنا مقاصد الجهات الأخرى؛ إذ لا تزال مقاصد تلك الجهات عالقة في الأذهان؛ فكأننا نحاكم كل جزئيات العبادات إلى المقاصد الأخرى؛ فإن لم توافقها نظرنا فيها أنها غير مناسبة أو غير مفهومة، وهذا في نظري ـ والله أعلم ـ أقوى مؤثر في عدم اعتبار المعاني المناسبة في العبادات.

هـ ـ ومن الآثار الفقهية التي تصور التمازج بين التعبد والتعليل في العبادات الآتي:

١ ـ الأمر منه عليه الصلاة والسلام بالاستنجاء بثلاثة أحجار[2]؛ فالمعنى ظاهر لإزالة النجاسة، والتعبد بالثلاثة ـ لمن قال به ـ وهم الشافعية

(١) معالم السنن (٢/ ١٧١).
(٢) صحيح مسلم (٢٦٢).

والحنابلة[(١)]؛ ضبطاً لطهارة الناس، واستيقاناً لنقاء المحل الخفي؛ لئلا يتساهل الناس في الطهارة؛ كما قد تأمر الصغير بأن ينظف يده ثلاث مرات قبل الأكل، ولا تقبل منه أقل من هذا؛ تأكيداً على مصلحة الأمر، لا سيما تأكد حال الاستنجاء بالأحجار: لغياب المكان عن النظر، وعدم المباشرة باليد، وغلظ النجاسة؛ فكلها مؤكدة للثلاث، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «ولا ينكر على مذهبهم أن يكون المراد بالاستنجاء الإنقاء، ويدخله مع ذلك التعبد، بزيادة العدد»[(٢)].

ثم شرح هذا إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) فقال: «فليس استعمال الأحجار في الاستنجاء بمثابة رمي الجمار؛ فإن الرمي لا يعقل منه غرض، ولا محمل له إلا التعبد المحض، والتزام الأمر؛ فتعينت الأحجار فيها. وأما الاستنجاء، فالغرض منه معقول، لا يتمارى فيه؛ فاقتضى ذلك إقامة غير الأحجار مقام الأحجار. وأما العدد فلا ننكر فيه تعبّداً وراء حصول الإنقاء؛ كالعدد المرعي في غسل الإناء من ولوغ الكلب، على أنه لا يمتنع أن يقال: قد يبعد تقدير حصول الإنقاء بحجر واحد، وموقع النجاسة ليس منظوراً إليه، ولا تستمكن اليد من التصرف التام فيه؛ فاقتضى مجموع ذلك استظهاراً باعتبار العدد، ثم إن فرض استيقان الإنقاء على ندور، طُرد التعبد بالعدد فيه»[(٣)].

٢ ـ ونحو هذا: الأمر بغسل اليدين ثلاثاً لمن استيقظ من النوم[(٤)]؛ فأصل الحكم معقول وهو النظافة، لكن مع يقين النظافة بقي الأمر على أصل شرعيته؛ فهذا جانب التعبد؛ لذا لما ذكر ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) كثيراً من المعاني المفهومة الدالة على أن الحكم جاء من أجل نظافة اليد، لم يتوقف

---

(١) انظر: الأوسط (١/ ١٤٩)، الاستذكار (١/ ١٣٥)، التمهيد (١١/ ١٧، ٢٢/ ٣١٣)، المنتقى (١/ ٦٨)، نهاية المطلب (١/ ١٠٨)، بدائع الصنائع (١/ ١٩)، المجموع (٢/ ١٢٠)، المغني (١/ ١٠٢).

(٢) معالم السنن (١/ ١٢).

(٣) نهاية المطلب (١/ ١١٠).

(٤) صحيح البخاري (١٦٢)، صحيح مسلم (٢٧٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إلا في تعديته إلى غيره؛ لأنه جاء تعبداً؛ فجمع بين فهم المعنى والتوقف معه دون تعديته، ونظراً لقوة التنازع بين أصلي التعبد والتعقل في غسل اليدين؛ جاء في المذهب بأن من تيقن النظافة لا يغسلهما، وهو مخير، والقول بالتعبد هو قول ابن القاسم من المالكية، بخلاف أشهب الذي يراه معقول المعنى[١].

٣ ـ ونحو هذا: الأمر بغسل ما ولغ فيه الكلب سبعاً[٢]؛ فأصل الغسل معلل، والسبع تعبد لقصد استيفاء العبادة[٣].

٤ ـ ونحو هذا: الوضوء؛ فاشتراط النية فيه لمعنى التعبد، وأصله معقول للنظافة[٤]، قال الحطاب (ت٩٥٤هـ): «إن في الطهارة شائبتين؛ فمن حيث إن المطلوب منها النظافة تشبه ما صورته كافية في تحصيل المقصود منه؛ كأداء الديون، فلا يفتقر إلى نية. ومن حيث ما شرط فيها من التحديد في الغسلات والمغسول والماء؛ أشبهت التعبد فافتقرت إلى النية»[٥].

٥ ـ ونحو هذا: غسل الجمعة فالمقصد منه معقول المعنى لإزالة الأوساخ، قالت عائشة رضي الله عنها: «كان الناس مَهَنَة أنفسهم، وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيئتهم؛ فقيل لهم: «لو اغتسلتم»»[٦]، وفي لفظ: «كان أصحاب رسول الله ﷺ عُمّال أنفسهم، فكان يكون له أرْوَاح، فقيل لهم: لو اغتسلتم»[٧].

ثم أضافت سبباً آخر لمن كان بعيداً: «كان الناس ينتابون الجمعة من

---

(١) انظر: المغني (١/ ٧١)، الإنصاف (١/ ١٣٠)، كشاف القناع (١/ ٩٢)، قواعد المقري (١/ ٢٩٥).

(٢) صحيح البخاري (١٧٢)، صحيح مسلم (٢٧٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر: الأم (١/ ٢٠)، نهاية المطلب (١/ ٢٤٥)، المغني (١/ ٤٠)، الذخيرة (١/ ١٨١)، قواعد المقري (٢/ ٤٧٩).

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٥٩٤)، المبسوط (١/ ٧٢)، الذخيرة (١/ ٢٧٤، ٢/ ٣٤٨)، البحر المحيط للزركشي (٥/ ٥٣).

(٥) مواهب الجليل (١/ ٢٣٠).

(٦) صحيح البخاري (٩٠٣).

(٧) صحيح البخاري (٢٠٧١).

منازلهم والعوالي؛ فيأتون في الغبار؛ فيصيبهم الغبار والعرق، فيخرج منهم العرق؛ فأتى رسول ﷺ إنسان منهم، وهو عندي، فقال النبي ﷺ: «**لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا**»[1]، وأصل هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما على أحدكم، لو اشترى ثوبين ليوم الجمعة، سوى ثوبي مهنته**»[2].

لذا لما جاء أناس من أهل العراق فقالوا: يا ابن عباس! أترى الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: لا. ولكنه أطهر، وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدء الغسل؛ كان الناس مجهودين يلبسون الصوف، ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقاً مقارب السقف، إنما هو عريش؛ فخرج رسول الله ﷺ في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف، حتى ثارت منهم رياح؛ آذى بذلك بعضهم بعضاً؛ فلما وجد رسول الله ﷺ تلك الريح قال: «**أيها الناس إذا كان هذا اليوم؛ فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه**». قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل، ووسع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضاً من العرق»[3].

ومع وضوح المعنى والمناسبة؛ إذ الأسباب كاشفة عن المعاني والمقاصد، إلا أن جمهور العلماء: المالكية ـ في المعتمد عندهم ـ، والشافعية، والحنابلة؛ اعتبروا النية شرط لغسل الجمعة لبقاء معنى التعبد عندهم[4].

---

(١) صحيح البخاري (٩٠٢).

(٢) سنن أبي داود (١٠٨٠)، سنن ابن ماجه (١٠٩٥) واللفظ له، من حديث عبد الله بن سلام رضي الله عنه، وصححه ابن خزيمة (١٧٦٥)، وابن حبان (٢٧٧٧) من حديث عائشة رضي الله عنها، ووافقه الأرناؤوط فصححه بشاهده في تحقيقه لصحيحه، وصححه الضياء في المختارة (٩/ ٤٥١) من حديث ابن سلام، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ١٣١): «هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات»، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) سنن أبي داود (٣٥٣) واللفظ له، السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٢٩٥)، وصححه ابن خزيمة (٣/ ١٢٧)، والحاكم (١/ ٤١٦) ووافقه الذهبي.

(٤) انظر: المغني (٢/ ٩٩)، المجموع (٤/ ٤٠٧)، مواهب الجليل (٢/ ١٧٥).

قال الباجي (ت٤٧٤هـ): «غسل الجمعة يفتقر إلى النية عند جمهور أصحابنا، ويجيء على قول أشهب والشيخ أبي إسحاق: أنها لا تفتقر إلى نية... ومن جهة المعنى: أن هذا الغسل وإن كان أصله لما يكون بالإنسان من العرق والصنان الذي يلزم إزالته للصلاة التي شرع لها النظافة والتجمل؛ فإنه قد اعتبر فيها من العدد وغير ذلك مما يعتبر في العبادات المحضة؛ كالوضوء وغسل الجنابة؛ فثبت لها حكم العبادة فافتقرت إلى النية. ولأنها أيضاً تتعدى محل موجبها؛ لأنها تلزم من لا عرق له ولا صنان، وتتعلق من الأعضاء بما يعدم فيه ذلك؛ كما تتعلق بما يوجد فيه ذلك. ووجه قول أشهب وأبي إسحاق: أنها طهارة لإزالة معنى فاعتبرت إزالته، دون النية؛ كغسل الجنابة»[1].

لذا فإن ابن حجر (ت٨٥٢هـ) نقل في غسل الجمعة التفاوت فيه بين من نظر للمعنى مجرداً؛ كمن قال: يجزئ عنه الغسل بأي سائل؛ كماء الورد مثلاً، أو يكتفى عنه بالطيب؛ فهذا من جهة المعنى. وبين من نظر للصورة كمن قال: بالتيمم عن الغسل، عند فقدان الماء؛ فنظر إلى التعبد، دون المعنى[2]؛ فهاتان نظرتان متقابلتان.

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن المعنى هو الأصل، والتعبد مكمل فيه، لكن ما ذكر من الاغتسال بماء الورد أو التطيب؛ لا يحقق كامل المعنى؛ إذ لا قيمة للتطيب مع فوات أصل التنظف بإزالة وقطع أصل الروائح التي جاءت شرعية غسل الجمعة له. ولكن لو قيل: أيهما أولى التيمم أو تقليل الروائح بأي مزيل عند فقد الماء؟. فلا يخفى بأن تقليل الروائح أولى؛ لأنه أصل شرعية غسل الجمعة كما جاءت به النصوص؛ إذ لا يعود على المكلف ولا على الناس من مقصد التيمم شيء.

و ـ أن التمازج بين التعبد والتعليل غير محصور بالعبادات بل ورد خارجها، ومن ذلك:

---

(١) المنتقى شرح الموطأ (١/ ٤٩).
(٢) فتح الباري (٣/ ٢٨١).

١ ـ ما فرق به القرافي (ت٦٨٤هـ) بين «العِدة» و«الاستبراء» بقوله: «إن «العدة»: يغلب عليها شائبة التعبد من حيث الجملة، وإن كانت معقولة المعنى من حيث الجملة؛ لأنها شرعت لبراءة الرحم، وعدم اختلاط الأنساب؛ فمن هذا الوجه هي معقولة المعنى، ومن جهة أن العدة تجب في الوفاة على بنت المهد، وتجب في الطلاق والوفاة على الكبيرة المعلوم براءتها بسبب الغيبة وغيرها هذه شائبة التعبد؛ فلما كان في العدة شائبة التعبد وجب فعلها بعد سببها مطلقاً في جميع الصور؛ علمت البراءة أم لا؛ توفية لشائبة التعبد.

و«الاستبراء»: لم ترد فيه هذه الشائبة، بل هو معقول المعنى لبراءة الرحم، وعدم اختلاط الأنساب؛ فلذلك حيث حصل المعنى وهو البراءة؛ سقطت الوسيلة إليه، وهي الاستبراء لحصول المقصود»[١].

٢ ـ وهذا الذي قرره قبله الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) رحمه الله حيث قال: «وقد عقلنا عن الله عز وجل أن في العدة معنيين: براءة، وزيادة تعبد؛ بأنه جعل عدة الطلاق ثلاثة أشهر، أو ثلاثة قروء، وجعل عدة الحامل وضع الحمل، وذلك غاية البراءة، وفي ثلاثة قروء براءة وتعبد»[٢].

٣ ـ ونحو هذا تردد الكفارات بين التعبد والعقوبة؛ ففيها جهة التعبد من حيث تحديدها بعبادات كالصيام، وفيها معنى العقوبة من حيث ما فيها من معاني الزجر حيث إنها لا تشرع ابتداء، بل بسبب المعصية التي اقترفها المكلف؛ فإن أصل شرعية الكفارات زجر المكلف عن مواقعة المعصية[٣]، قال المقري (ت٧٥٨هـ): «المغلب عند مالك ومحمد في الكفارة العبادة فلا تتداخل، وعند النعمان معنى العقوبة فتتداخل»[٤].

---

(١) الفروق (٣/ ٢٠٤).
(٢) الأم (١/ ٨٤).
(٣) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٢٣١).
(٤) قواعد المقري (٢/ ٥٥٩).

ثالثاً: الضلال متضارع في العبادات والعاديات:

أحد الأدلة التي أكدها الشاطبي (ت٧٩٠هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ على كون العبادات غير معقولة المعنى بـ «أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات، لم يهتدِ إليها العقلاء؛ اهتداءهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك، ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم»[١].

وهذا الكلام منه رَحِمَهُ اللَّهُ صحيح من جهة العبادات، لكنه غير متجه من جهة غيرها، بل الضلال في العاديات مقارن ومضارع للضلال في التعبدات، إن لم يكن أشد؛ فكم من العادات الباطلة التي انتشرت واشتهرت وشاعت، حتى كرس القرآن العظيم العدد الواسع من آياته الكريمة لانتزاعها واقتلاعها من النفوس بالإيمان بالله تعالى ورسله وباليوم الآخر؛ كقتل الأولاد خوف الفقر، وكره البنات ووأدهن خوف العار، وأكل الربا، وأكل أموال الناس بالباطل، وتسييب السوائب، والزنا، وتحليل المحرمات عامة، وتغيير أنصبة المواريث، وعمل الفواحش ما ظهر منها وما بطن؛ كالزنا، وعمل قوم لوط، وتطفيف الموازين والمكاييل، وأضرب الطلاق، والنكاح الباطلة، وأنواع العقود الجائرة؛ كالميسر والغرر والربا والجهالات والغرر. . . إلخ؛ فكلها من أنواع العاديات التي ضلوا فيها ضلالاً مشابهاً للضلال في العبادات إن لم تزد عليه.

ـ ولنا أن ننظر في الوصايا العشر في آخر سورة الأنعام التي ابتدأها المولى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بقوله: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] فقد جاء في أولها النهي عن الشرك فهذا متعلق العبادات، ثم عدد أنواع الضلال كلها في عادات الناس وتعاملاتهم.

---

(١) الموافقات (٢/ ٣٠٤).

ـ وكذلك في آيات سورة الإسراء التي ابتدأها المولى سبحانه بقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ...﴾ الآية [الإسراء: ٢٣]، ثم سرد خمس عشرة آية لم يذكر فيها عبادة واحدة، بل كلها عادات باطلة وختمها المولى سبحانه بقوله: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣٨].

فكما أن العقول لا تستقل بالتعبد للخالق بمفردها، فكذلك لا تصل إلى مصالحها الدنيوية بمفردها؛ لأن التلازم قائم بين صلاح التعبد وصلاح الدنيا، ولا يمكن قيام أحدهما دون الآخر؛ فلا يمكن أن يقال بأن الخلق قد تصلح دنياهم دون تعبداتهم، أو العكس؛ فبينهما تلازم وتماسك لا ينفكان عن بعضهما.

رابعاً: التعليل أوسع من القياس:

أ ـ أن نفي التعليل غير نفي القياس؛ فيصح أن يقال بأن العبادات كلها معللة من جهة، غير معللة من جهة أخرى، وكل من تكلم في التعليل أو نفيه أراد إحدى الجهتين. ومعنى التعليل فيها: فهم معانيها وضبط أحكامها وفق تلك المعاني، ومعنى عدم التعليل نفي تعدية الأحكام محالها الأصلية في أجزاء من العبادات؛ إذ كل قياس يستلزم التعليل، وليس كل تعليل يستلزم القياس؛ لأن العلة ركن القياس الأقوى؛ فلا قياس إلا بعلة، بخلاف التعليل الذي مناطه فهم المعنى فقد يثبت، لكن لا يشترط إجراء القياس؛ فإن المرء قد يفهم ما كلف به من عمل في أمور دنياه، ثم يُلزم بالقيام بهذا العمل؛ فلا يتعداه لغيره بأشد منه ولا بأخف، ولا يتركه، ولا يقوم غيره مقامه، حتى لو ظن تحقق مصالحه دون القيام به.

لذا لم ينكر التعليل أحد حتى أهل الظاهر؛ لوروده في الكتاب والسُّنَّة، وإن كانوا سموها أسباباً، لا عللاً، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته، حيث جاء به في النص؛ كقوله ﷺ: «**أعظم الناس جرماً في**

الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم؛ فحرم من أجل مسألته»، وكما جعل تعالى كفر الكافر وموته كافراً؛ سبباً إلى خلوده في نار جهنم، والموت على الإيمان سبباً لدخول الجنة، وكما جعل السرقة بصفة ما سبباً للقطع، والقذف بصفة ما سبباً للجلد، والوطء بصفة ما للجلد والرجم، وكما نقر بهذه الأسباب المنصوص عليها؛ فكذلك ننكر أن يدعي أحد سبباً حيث لم ينص عليه»[١]، وقال: «إنما نجعل نحن ما جعله الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، سبباً للحكم، في المكان الذي ورد فيه النص فقط، لا نتعداه إلى ما لم ينص عليه»[٢].

ولكن الذي أنكره البعض القياس، وهو تعدية الحكم إلى محل آخر، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «واحتجوا بقوله ﷺ: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**». قال أبو محمد: وهذا موافق لقولنا لا لقولهم؛ لأننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام ما لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى»[٣].

ومن المعروف أن القياس أحد نتائج التعليل، وليس كلها؛ فلا يبطل التعليل بمجرد انتفاء أحد نتائجه؛ لذا جاء من قواعد الأصول: «فكل مناط وصف، وليس كل وصف مناطاً»[٤]، وهذا صحيح ظاهر، لا خلاف فيه.

فمتى تقرر المناط فهو وصف لا محالة، ولا عكس؛ إذ قد يتقرر الوصف فلا يكون مناطاً؛ بكونه وصفاً طرديّاً غير مؤثر في الحكم فلا يصح إناطة الأحكام به، أو يكون الوصف جزء علة فلا تناط به الأحكام كاملة، أو وصفاً له معنى خاص يختص به لا يوجد في غيره، أو أوصافاً متعددة لا

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم (٨/ ٥٦٥). وانظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (ص١٣٠).

(٢) المحلى (٨/ ٢٦٢).

(٣) الإحكام (٨/ ٥٥٧).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٨٤).

تجتمع في غير محل الحكم مع تأثيرها فيه؛ فهي مناطات قاصرة على مكان اجتماعها، دون افتراقها، فلا يصح تسميتها مناطاً بالنسبة لغيرها، وإن صحت بالنسبة له.

فجاء: «ليس لبعض العلة حكم العلة»[1]، وجاء: «الحكم يثبت بقدر العلة»[2]، ومن لم يعتبر قياس الشبه من أهل الأصول علل ذلك: بأن معنى الأصل غير موجود بكماله في الفرع، فلهذا لم يكن علة[3]؛ أي: أن قوة الحكم تتبع قوة توافر العلة فيه، وتمكنها من المحكوم فيه وتكاملها؛ فمتى اكتملت؛ قوي الحكم، ومتى ضعفت؛ ضعف الحكم؛ لأن من المتقرر عند أهل الأصول: اشتراط شروط كثيرة في اعتبار العلة للتعدية؛ فإذا فقدت شرطاً من شروطها لم تتعد، لكن يبقى الحكم معناه مفهوماً؛ فلا ينقل اختلال شرط من شروط العلة الحكم من معقول المعنى إلى التعبدي.

قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «فأعم مراتب الوصف كونه وصفاً؛ لأنه أعم من أن يكون مناطاً للحكم، أو لا يكون، إذ بتقدير أن يكون طرديّاً غير مناسب لا يصلح أن يناط به حكم، فكل مناط وصف، وليس كل وصف مناطاً، ثم كونه مناطاً؛ لأنه أعم من أن يكون مصلحة أو لا، فكل مصلحة مناط للحكم، وليس كل مناط مصلحة؛ لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدي، لا يظهر وجه المصلحة فيه، وكلامنا في المصلحة في ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر، فلا يخلو تصرف الشرع عن مصلحة. ثم كون الوصف مصلحة؛ لأنها قد تكون مصلحة عامة، بمعنى أنها متضمنة لمطلق النفع، وقد تكون خاصة، بمعنى كونها من باب الضرورات، والحاجات، أو التكملات والتتمات»[4].

---

(١) كشف الأسرار (٣/١٩٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٣/١٣٨، ٥/٢١٥)، تبيين الحقائق (٤/٨٧).

(٣) انظر: العدة (٤/١٣٣٢)، المستصفى (ص٣٢٣)، شرح الكوكب (٤/٧٢٦).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/٣٩٦).

ب ـ ومن هنا جاءت تسمية: «العلة القاصرة» أو «العلة الواقفة» عند الأصوليين؛ فسموها «علة» بالرغم من قصورها على محل الحكم، وعدم تعديها إياه إلى غيره؛ فهذا يوضح ما تم تقريره: بأن التعليل أوسع من القياس، حتى أطبق العلماء على التعليل بالعلة القاصرة، إذا كانت منصوصة، أو مجمعاً عليها، أما إذا كانت مستنبطة فاعتبرها جمهور العلماء، وخالفهم الحنفية ورواية عن الإمام أحمد، فلم يعتبروها(١).

وقد ذكر علماء الأصول ثلاث فوائد للتعليل بالعلة القاصرة:

١ ـ أن العلة القاصرة تنفي الحكم عن غير موضعه، وتثبتها في موضعه؛ فلو أُثبت حكم خارج محلها؛ رد هذا الحكم؛ لأننا علمنا وجود الحكم بهذا المحل، دون ما سواه؛ لذا فإن الزنجاني (ت٦٥٦هـ) قارب بين تأثير العلتين: القاصرة والمتعدية؛ فجعله خلافاً لفظيّاً؛ لأنا نقول: كما أن المتعدية وسيلة إلى إثبات الحكم، فالقاصرة وسيلة إلى نفيه، وكلاهما مقصودان؛ فإن إثبات الحكم في محل النفي محذور، كما أن نفيه في محل الإثبات محذور(٢).

فالخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عند الشافعي؛ لأن العلة فيه قاصرة على محل النص، وهو خروج الخارج من المسلك المعتاد؛ فمتى انتفى الخروج من المسلك المعتاد، انتفى الحكم(٣).

ومثله يقال: في رخص السفر، والمرض، والخوف؛ فالحكم ينتفي بانتفائها؛ فمتى انتفى السفر ـ مثلاً ـ انتفى الحكم، وغالب خلاف العلماء في أحكام السفر على تحرير حد السفر؛ لذا وجب على المجتهد النظر في تحقيق ما يسمى سفراً، أو مرضاً، أو خوفاً؛ شرعاً أو عرفاً أو لغة، وإناطة أحكامها

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ١١٦)، بدائع الصنائع (٣/ ١٣٨، ٥/ ٢١٥)، الإحكام للآمدي (٣/ ٣١١) الإبهاج (٣/ ١٣٩)، البحر المحيط (٧/ ٢٠٠)، كشف الأسرار (٣/ ٣٤٥)، شرح الكوكب (٤/ ٥٣)، تبيين الحقائق (٤/ ٨٧).

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص٤٧).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٤)، روضة الطالبين (١/ ٧٣)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص٤٨).

بها؛ فهذه قيمة العلة القاصرة التي تكثر صورتها في العبادات.

٢ ـ ضبط ما يكون داخل الحكم، وما يخرج عنه، وما يتناوله الحكم تناولاً قويّاً، أو متوسطاً، أو ضعيفاً، فلا تدخل فروعاً غريبة لا تشملها العلة في الحكم الذي تفهمنا معناه[١]؛ فنستطيع ضبط تحقق الحكم بحسب مسماه بين القلة والكثرة؛ فالعلة القاصرة تضبط دلالة النص متى ضعفت الدلالة على الحكم، كما أنها تنفي التأويل أو التخصيص.

حتى إن إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) قررها فوائد للعلة القاصرة بقوله: «وإنما يفيد ـ أي: التعليل بالعلة القاصرة ـ إذا كان قول الشارع ظاهراً يتأتى تأويله، ويمكن تقدير حمله على الكثير مثلاً دون القليل؛ فإذا سنحت علة توافق الظاهر؛ فهي تعصمه عن التخصيص بعلة أخرى لا تترقى في مرتبتها على المستنبطة القاصرة. ثم في ذلك سر، وهو: أن الظاهر إذا كان يتعرض للتأويل، ولو أُول لخرج بعض المسميات، ولارتد الظاهر إلى ما هو نص فيه؛ فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص، متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه، حيث عصمته عن التخصيص والتأويل؛ فكان ذلك إفادة، وإن لم يكن تعدياً حقيقيّاً فلا يتجه غير ذلك في العلة القاصرة؛ فليفهم الفاهم ما يرد عليه من ذلك»[٢].

٣ ـ أن التعليل بالعلة القاصرة، الذي هو تفهم المعاني داخل ذات العبادة؛ يضبط عمل المكلف ويقويه ويوفي المكلف العبادة حقها، ويشرح صدره لهذا العمل، ويدرك أصل ومعنى العمل بدل أن يكون شبه آلة في قيامه بالعبادة.

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «معرفة باعث الشرع، ومصلحة الحكم؛ استمالة للقلوب إلى الطمأنينة، والقول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى

---

(١) انظر: البحر المحيط (٧/ ٢٠١)، شرح الكوكب (٤/ ٥٥).
(٢) البرهان (٢/ ٧٠٢). وانظر: المجموع (١٠/ ٤٩٦).

قهر التحكم ومرارة التعبد؛ ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها. وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذفه، يزيدها حسناً وتأكيداً»[1].

وجاء أيضاً هذا الكلام عن بعض أهل الأصول والفقه؛ كالرازي (ت٦٠٦هـ) الذي قال: «إن نعرف أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، وهذه فائدة معتبرة؛ لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل، وعن قبول التحكم الصرف والتعبد المحض أبعد»[2]، وابن قدامة (٦٢٠هـ) الذي قال: «متى أمكن تعليل الحكم تعيَّن تعليله، وكان أولى من قهر التعبد، ومرارة التحكم»[3].

ج ـ الأثر الفقهي للعلة القاصرة، وهي كلها آثار تبيِّن معنى: أن التعليل أوسع من القياس من ذلك:

١ ـ ربط هذا المعنى الغزالي (ت٥٠٥هـ) ببعض الأمثلة التي توضحه؛ فقال: «القسم الرابع: في القواعد المبتدأة العديمة النظير، لا يقاس عليها، مع أنه يعقل معناها؛ لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والإجماع، والمانع من القياس فقد العلة في غير المنصوص، فكأنه معلل بعلة قاصرة، ومثاله: رخص السفر في القصر، والمسح على الخفين، ورخصة المضطر في أكل الميتة، وضرب الدية على العاقلة، وتعلق الأرش برقبة العبد، وإيجاب غرة الجنين، والشفعة في العقار، وخاصية الإجارة، والنكاح...، وتحقيقه: أنا نعلم أنه إنما جوز المسح على الخف لعسر النزع، ومسيس الحاجة إلى استصحابه؛ فلا نقيس عليه العمامة والقفازين، وما لا يستر جميع القدم، لا لأنه خارج عن القياس، لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة، وعسر النزع، وعموم الوقوع، وكذلك رخصة السفر لا شك في ثبوتها بالمشقة، ولا

---

(١) المستصفى (ص٣٣٩).
(٢) المحصول (٥/ ٤٢٧).
(٣) المغني (١/ ٤٠٤).

يقاس عليها مشقة أخرى؛ لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها؛ لأن المرض يحوج إلى الجمع، لا إلى القصر، وقد يقضي في حقه بالرد من القيام إلى القعود، ولما ساواه في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما»[1].

٢ ـ ويزيد الشاطبي (ت٧٩٠هـ) الأمثلة ويوضحها من النكاح وغيره بقوله: «فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح، وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت، وأن العِدد، والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم؛ خوفاً من اختلاط المياه. ولكنها أمور جملية؛ كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات، وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً، لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك»[2].

٣ ـ لما قال الشافعية في المثال السابق: لا ينقض الوضوء إلا خروج الخارج من المخرج المعتاد؛ مقتصرين على ما ورد فيه النص، لم يقفوا على هذا، بل فصلوا حد الحكم بما يدخل فيه ويخرج عنه؛ تحقيقاً لأثر العلة القاصرة؛ فقالوا: «إذا انسد السبيل المعتاد، وانفتح ثقبه تحت المعدة، وخرج منه المعتاد، وهو البول والغائط، نقض قطعاً... وإن انفتح فوق المعدة مع انسداد المعتاد، أو تحتها مع انفتاحه، لم ينقض الخارج المعتاد منه... وإن انفتح فوقها مع انفتاح الأصلي، لم ينقض قطعاً»[3].

فبالرغم من نص الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) نفسه على أن موجبات الوضوء والغسل: تعبد، إلا أنه فصل وبين ما يدخل في هذا الحد وما يخرج

---

(١) انظر: المستصفى (ص٣٣٨)، كشف الأسرار (٣/ ٣٤٥)، الإبهاج (٣/ ١٤٣)، التقرير والتحبير (٣/ ١٦٩)، البحر المحيط (٧/ ٢٠٠)، شرح الكوكب (٤/ ٥٣).
(٢) الموافقات (٢/ ٣٠٨).
(٣) روضة الطالبين (١/ ٧٣).

عنه، حتى حصر هذا في الفروج الثلاثة: القبل والدبر والذكر.

قال الشافعي: «دل ذلك على أن لا وضوء في قيء، ولا رعاف، ولا حجامة ولا شيء خرج من الجسد، ولا أخرج منه، غير الفروج الثلاثة: القبل، والدبر، والذكر؛ لأن الوضوء ليس على نجاسة ما يخرج، ألا ترى أن الريح تخرج من الدبر ولا تنجس شيئاً؛ فيجب بها الوضوء، كما يجب بالغائط، وأن المني غير نجس والغسل يجب به، **وإنما الوضوء والغسل تعبد**..، قال: وإذا قاء الرجل غسل فاه وما أصاب القيء منه، لا يجزيه غير ذلك، وكذلك إذا رعف غسل ما ماس الدم من أنفه وغيره ولا يجزيه غير ذلك، ولم يكن عليه وضوء، وهكذا إذا خرج من جسده دم أو قيح أو غير ذلك من النجس»[١].

فهذه قيمة تحرير العلل القاصرة؛ فأصبحت كالعلة في التعامل معها من حيث معرفة حدود الحكم.

٤ ـ ومن ذلك: أن أي مشقة غير مشقة السفر لا تُبيح القصر، حتى لو كان المرض فهذه جهة التعبد، ولكن ليس أي سفر يعتبر فيه الحكم، بل اشترط جمهور العلماء كون السفر طويلاً؛ إذ لا تثبت الأحكام للسفر القصير[٢]؛ فهذه جهة التعليل فظهرت بهذا قيمة تحقق العلة القاصرة.

٥ ـ ومن ذلك: أنه لا يقوم أي سائل مقام الماء في الوضوء، حتى لو كان أكثر تنظيفاً منه؛ فهذه جهة التعبد، مع أننا نعقل بأن مقصد الوضوء نظافة الأعضاء الأربعة لا شك في هذا[٣]، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «وغسل أعضاء الوضوء؛ شرع للوضاءة والنظافة؛ ليكون العبد في حال قيامه بين يدي الله ﷻ على أحسن حال وأكملها»[٤]، فنمضي هذا المعنى مع نظافة

(١) الأم (١/ ٣٢).

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٦١)، المغني (١/ ٤٧)، المجموع (٤/ ٢١٢).

(٣) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٤٧)، نهاية المطلب (١٤/ ٥٦١)، بدائع الصنائع (١/ ٣)، الذخيرة (١/ ٢٧٤).

(٤) المغني (١/ ٤٣).

الأعضاء؛ فتجب إزالة كل ما يمنع وصول الماء إلى العضو، ونستوعب العضو، ونزيل عنه كل ما لا يدرك نظافته بعد غسله.

٦ ـ ومن ذلك: أنا لا ندخل في المسح على الخفين المسح على البرقع أو القفازين، حتى مع المشقة؛ فهذه جهة التعبد والتوقيف، حتى إن الإمام الشافعي عدَّ ذلك تعبداً، مع ما فيه من المعاني؛ لأنه لا قياس فيه فقال: «فهكذا قلنا في المسح على الخفين لا يقاس عليهما عمامة، ولا برقع، ولا قفازان، وهكذا قلنا فيه؛ لأن فيه فرض وضوء، وخص منه الخفان خاصة؛ فهو تعبد، لا قياس عليه»[١].

لكن نعقل معنى المسح، وقيمته العملية، وسبب التخفيف فيه، وكيفية المسح.

٧ ـ ومن ذلك: انتفاء نقض الوضوء ـ عند الحنابلة ـ بمصران وكرش وكبد الإبل؛ لأنه لا يدخل ضمن حد اللحم لا لغة، ولا عرفاً؛ فيبقى لحم الجزور دون غيره علة نقض الوضوء[٢]؛ فنقض الوضوء من أكل لحوم الإبل نص الحنابلة على أنه تعبدي على الصحيح من المذهب[٣].

إلا أنهم لم يتفقوا على هذا، لقوة التقارب بين المعلل والتعبدي، بل عدوا الحكم إلى غيره؛ فجاء في رواية عن الإمام أحمد: بنقض الوضوء من لحم الخنزير، وخرج عليه أصحابه بقية النجاسات، وكذلك الطعام المحرم، أو من لحم الخبيث المباح للضرورة، أو من لحم السباع.

لذا تردد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في هذا بناء على أصل كونه تعبديّاً أم معلل؟ فقال: «ويستحب الوضوء من أكل لحم الإبل، وأما اللحم الخبيث المباح للضرورة: كلحم السباع؛ فينبني الخلاف فيه على أن النقض بلحم

---

(١) الأم (٢/ ٢٠٤).
(٢) انظر: المغني (١/١٢٣)، كشاف القناع (١/ ١٣٠).
(٣) انظر: الإنصاف (١/٢١٨)، كشاف القناع (١/ ١٣٠).

الإبل تعبدي، فلا يتعدى إلى غيره، أو معقول المعنى فيعطى حكمه، بل هو أبلغ منه»[1].

وفي وجه أيضاً: تعدية نقض الوضوء من اللحم إلى أجزاء البعير، من كبده، وطحاله، وسنامه، ودهنه، ومرقه، وكرشه، ومصرانه[2]؛ لأنه جاء في حديث عبد الله بن مغفل: «خلقت من الشياطين»[3]، وفي حديث آخر: «على ذروة كل بعير شيطان»[4]؛ فإن أكل منها أورث ذلك قوة شيطانية، فشرع وضوءه منها، ليذهب سورة الشيطان[5].

٨ ـ ومن ذلك: مقصد صلاة الجنازة الدعاء للميت[6]، ويبنى على هذا كل أحكامها فيعتنى بالدعاء له واختيار أفضله والمأثور منه. ولكن لا يمكن استبدالها بغيرها من صور الدعاء؛ فهذا جانب التعبد فيها.

٩ ـ ومن ذلك: التكبير بين الأركان شرع إعلاماً بتنقل الإمام بين الأركان[7]؛ لذا جهر بها، وإلا الأصل المخافتة بها لأنها ذكر في الصلاة، وكل ذكر في الصلاة يخافت به؛ فتبنى الأحكام على هذا، حتى إن الإمام أحمد كان يجهر بالتسليمة الأولى، وتكون الثانية أخفى من الأولى؛ لأنه حصل العلم بالجهر في التسليمة الأولى، فلا يشرع الجهر بغيرها[8]، قال

---

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٣٠٩). وانظر: الفروع (١/ ١٨٤)، الإنصاف (١/ ٢١٨).

(٢) انظر: المغني (١/ ١٢٣)، الفروع (١/ ١٨٣)، الإنصاف (١/ ٢١٨)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٧٣).

(٣) سنن ابن ماجه (٧٦٩)، مسند أحمد (١٦٨٣٤)، وصححه ابن حبان (١٧٠٤) ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه.

(٤) سنن الدارمي (٢٦٦٧)، السنن الكبرى للنسائي (١٠٣٣٨) من حديث: حمزة بن عمرو الأسلمي، وصححه ابن خزيمة (٢٥٤٧) من حديث أبي هريرة، ووافقه الألباني.

(٥) انظر: الفروع (١/ ١٨٤)، الإنصاف (١/ ٢١٨).

(٦) انظر: نهاية المطلب (٣/ ٥٢)، البيان والتحصيل (٢/ ٢٢٧)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١/ ٣٥٥)، زاد المعاد (١/ ٤٨٦).

(٧) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٢٢١)، المبسوط (٤/ ٢، ٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٤٢)، المغني (١/ ٢٩٤، ٣٠٠)، المجموع (٣/ ٢٥٧).

(٨) انظر: تقويم الأدلة (ص٣٥٠)، المغني (١/ ٣٢٦)، تعليق ابن مفلح على المحرر (١/ ٧٢).

الباجي (ت٤٧٤هـ): «التكبير شرع في الصلاة عند عمل قرن به، للانتقال من حال إلى حال»[1]؛ فهذا مقصد تلك التكبيرات.

ولكن لا يستبدل غيرها مكانها؛ فهذه جهة التعبد. لكن ينظر في جهة المعنى، قال النووي (ت٦٧٦هـ): «يستحب للإمام أن يجهر بتكبيرة الإحرام وبتكبيرات الانتقالات، ليسمع المأمومين فيعلموا صحة صلاته؛ فإن كان المسجد كبيراً لا يبلغ صوته إلى جميع أهله، أو كان ضعيف الصوت لمرض ونحوه، أو من أصل خلقته بلَّغ عنه بعض المأمومين، أو جماعة منهم على حسب الحاجة»[2].

١٠ ـ ومن ذلك: صلاة الخوف شرعت حراسة للمسلمين، والتحرز من العدو؛ فهي على أخف ما يمكن، وأحوطه للمسلمين[3]؛ فهذا متفق مع أصل تعدد وتنوع صورها بحسب الحال؛ لأن أحوال الحرب تستدعي أوضاعاً وأوصافاً لا يمكن الاكتفاء فيها بصورة ولا صورتين.

قال الإمام أحمد: «كل حديث يروى في أبواب صلاة الخوف فالعمل به جائز. وقال: ستة أوجه أو سبعة يروى فيها، كلها جائز. وقال الأثرم: قلت لأبي عبد الله: تقول بالأحاديث كلها كل حديث في موضعه، أو تختار واحداً منها. قال: أنا أقول من ذهب إليها كلها فحسن»[4].

فهذا جانب فهم المعاني فيها؛ لذا لما قوَّى ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) في صلاة الخوف: أن يصلي بكل طائفة من الطائفتين ركعتين؛ فكانت لرسول الله ﷺ أربعاً، ولأصحابه ركعتين ركعتين. قال: «ومعلوم أن صلاة الخوف إنما وضعت على أخف ما يمكن، وأحوطه للمسلمين، وهذا من

---

(١) المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٤٢).
(٢) المجموع (٣/ ٢٥٦).
(٣) انظر: المعونة (١/ ١٧٤)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٦١).
(٤) المغني (٢/ ١٣٧)، كشاف القناع (٢/ ١١).

أحوط وجوه صلاة الخوف»[1]؛ فرجح بالمقصد، وهكذا ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) قال: «لأن موضوع صلاة الخوف على التخفيف»[2].

فاعتبر الشافعية والحنابلة الحراسة في السجود، دون الركوع؛ تحقيقاً لمقاصد صلاة الخوف[3]، ولم يعتبر الحنابلة تعدد الصفوف في صلاة الخوف؛ لأنه لا أثر له في الحراسة، ولا في إنكاء العدو[4]؛ فهذه جوانب تفهم المعاني في التعبدات المحضة. لكن لا تخترع صفة لم تشرع أصلاً؛ فهذا جانب التعبد فيها.

١١ ـ ومن ذلك: نواقض الوضوء نظر العلماء في إناطة الشارع بنقض الوضوء من خروج الخارج من السبيلين من البول والغائط والريح؛ فاعتبر بعضهم الخارج من المخرج هو الناقض فقط، وما سواه لا ينقض، وهؤلاء الذين جعلوه تعبداً؛ كالشافعي الذي قال: «ألا ترى أن الريح تخرج من الدبر، ولا تنجس شيئاً؛ فيجب بها الوضوء كما يجب بالغائط، وأن المني غير نجس والغسل يجب به، وإنما الوضوء والغسل تعبُّد»[5].

وبعضهم اعتبر الخارج النجس من أي مكان كالأحناف؛ فالوصف المؤثر عندهم خروج النجاسة من أي مكان من البدن. وبعضهم اعتبر الخارج النجس أو المخرج فأي الوصفين حصل نقض الوضوء؛ كالحنابلة؛ فخروج النجاسة من غير المخرج وخروج الطاهر من المخرج ناقض للوضوء. وبعضهم اعتبر الخارج المعتاد من المخرج المعتاد كالمالكية؛ فإن لم يكن معتاداً لا ينقض؛ كمن به سلس بول أو ريح[6].

---

(١) الاستذكار (٢/ ٤٠٥).
(٢) المغني (٢/ ١٣١).
(٣) انظر: طرح التثريب (٣/ ١٣٧)، كشاف القناع (٢/ ١٢).
(٤) انظر: شرح منتهى الإرادات (١/ ٣٠٢).
(٥) الأم (١/ ٣٢).
(٦) انظر: الأم (١/ ٢٦، ٢٧)، حلية العلماء (١/ ١٨٢)، بدائع الصنائع (١/ ٢٥ ـ ٢٦)، بداية المجتهد (١/ ٤٩ ـ ٥١)، المغني (١/ ١١١ ـ ١١٢)، المجموع (٢/ ٦٢ ـ ٦٣)، =

فمع قوة التعبد في نواقض الوضوء، إلا أنهم أجروا المعاني والنظر ما بين مضيق، وموسع في ذلك.

فظهر من هذه الآثار الفقهية: بأن معاني العبادات ظاهرة لا خفاء فيها، ولم يقل أحد من العلماء إن المقصود بها التعبد دون الالتفات للمعاني، بل نظروا في المعاني وأجروا الفروع الكثيرة على تلك المقاصد والمعاني، وأداروا العبادات على مقاصدها وجوداً وعدما وظاهراً وباطناً، وخصوصاً ما يكون داخل العبادة نفسها يبنون كثيراً من الأحكام ويرجحونها بالمعاني، ولم يكونوا يعرضون عن المعاني البتة في أي عبادة من العبادات.

خامساً: التعدية في العبادات:

إن ما سبق تقريره، في فهم المعنى؛ خاص بما كان تعبداً محضاً. وأما ما ظهرت فيه المعاني ولاحت بشكل أقوى فهو الذي أجرى العلماء فيه القياس كاملاً بتعدية العلة محلها، وعاملوها معاملة أي جهة من الشريعة الأخرى دون استثناء، مع استحضار مقصد العبادات فيه وعدم إخراجه عنها، وهذا هو الأكثر في العبادات؛ فكما أن الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كرر أصل: «الأصل في العبادات التعبد وعدم الالتفات للمعاني»؛ وبيَّنه بقوله: «فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل»[(١)].

إلا أنه في موطن آخر قال: «وأما العاديات، وكثير من العبادات أيضاً، فلها معنى مفهوم»[(٢)]؛ فجعل كثيراً من العبادات معقولة المعنى، وهذا يوافق ما قرره قبله إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) فقال: «ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة ، **وهذا**

= شرح العمدة لابن تيمية (١/ ٢٩٤)، القوانين الفقهية (١/ ٢٦ ـ ٢٧).

(١) الموافقات (٢/ ٦٧٠).

(٢) الموافقات (٢/ ٥٩٣).

يندر تصويره جداً؛ فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كلياً»[1].

وبعده ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نبذاً شذَّت لا يمكن فيها إلا رسم اتباع، دون أن يعقل شيء من معناها»[2]؛ فاتفق هؤلاء الأئمة على هذا الأصل: بأن ما لا يعقل معناه نبذ يسيرة قليلة جدّاً يندر تصويره جدّاً، ومع هذا فإن جُزءها غير المفهوم عدم التعدية، لا أصل الحكم.

وبهذا يظهر لنا أيضاً بأن ما قرره الشاطبي (ت٧٩٠هـ) من تأكيده على أن الإمام مالكاً رحمه الله اطرح الرأي في العبادات جدّاً، وكذلك غيره من الأئمة بقوله: «وكذلك حافظ العلماء على ترك إجراء القياس فيها كمالك بن أنس رضي الله عنه فإنه حافظ على طرح الرأي جدّاً، ولم يعمل فيها من أنواع القياس، إلا قياس نفي الفارق»[3].

فإن هذا متعقب بالنسبة للإمام مالك، وبالنسبة لغيره من الأئمة:

أ ـ تفهم الإمام مالك لمعاني العبادات:

فقد أجرى الإمام مالك رحمه الله أقيسة في العبادات، وعدى العلل إلى غير محالها، ونظر في كثير منها نظرة مصالح ومعان، لا نظرة توقف واطراح للرأي بكونها تعبد محض، ولو تتبعنا ما نظر فيه الإمام مالك في العبادات، أو غيره من الأئمة، إلى المعاني والمصالح والقياس لصعبت الإحاطة به كثرة.

ولكن نكتفي ببعض الأمثلة التي توضح ذلك ومنها:

١ ـ تعدية الإمامين أبي حنيفة ومالك الكفارة المغلظة من الجماع في نهار رمضان إلى المفطر بالأكل والشرب، مع أن النص جاء في المجامع[4]، وهذا مخالف لما قرره الشاطبي من اطراح الإمام مالك الرأي جدّاً في العبادات.

---

(١) البرهان (٢/ ٨٠).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (ص١٣٢).

(٣) الاعتصام (١/ ٢٥١).

(٤) انظر: المبسوط (٣/ ٧٣)، بداية المجتهد (١/ ٣٠٢)، فتح القدير (٢/ ٣٣٩).

٢ ـ ومن ذلك: أن الإمام مالكاً قال: «لا بأس بصيام الدهر، إذا أفطر يوم الفطر، ويوم النحر، وأيام منى»[1]؛ لأنه حمل النهي عن صيام الدهر، عمن أضر به الصوم، أما من لم يضر به الصوم، فلا مانع من ذلك[2]، ولم يطرح هنا الرأي. فهنا ناظر إلى المعنى تارك للتعبد.

٣ ـ ومن ذلك: قياسه سؤر الكلب على آسار السباع في الطهارة، مع ورود النص بنجاسة سؤر الكلب خاصة: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبع مرات»[3]، والأمر بغسله سبع مرار، إلا أن الإمام مالكاً خص النص بالماء، ورأى بأن ذلك تعبد، واعتمد مالك في حكمه على أصلين:

الأول: القياس: وذلك بإلحاق سؤر الكلاب بآسار السباع الأخرى، لعدم الفارق عنده بينها، وإلحاقه بالهرة لعلة التطواف.

والثاني: النظر في المصلحة بعدم إفساد الطعام والشراب المحترم بولوغ الكلب فيها[4]، مع أن النص جاء بالأمر بالإراقة: «**فليرقه، ثم ليغسله سبع مرار**»[5].

وأي شيء أقوى من إعمال الرأي هنا؛ لذا لما سئل الإمام مالك: في الإناء يكون فيه الماء يلغ فيه الكلب يتوضأ به رجل؟ قال: إن توضأ به وصلى أجزأه، ولم يكن يرى الكلب كغيره. وإن ولغ الكلب في إناء فيه لبن فلا بأس بأن يؤكل ذلك اللبن. قال السائل: هل كان مالك يقول يغسل الإناء سبع مرات إذا ولغ الكلب في الإناء في اللبن وفي الماء؟ قال مالك: قد جاء هذا

---

(١) انظر: التمهيد (٢٣/ ٧٠)، شرح ابن بطال (٤/ ١٢٣).

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٦٠)، شرح ابن بطال (٤/ ١٢٣)، التاج والإكليل (٣/ ٣٧٦).

(٣) صحيح البخاري (١٧٢)، صحيح مسلم (٢٧٩) واللفظ له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) انظر: المقدمات الممهدات (١/ ٨٩)، الجامع في أحكام القرآن (١٣/ ٤٥)، الذخيرة (١/ ٢٠٦).

(٥) صحيح مسلم (٢٧٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الحديث وما أدري ما حقيقته، قال السائل: وكأنه كان يرى أن الكلب كأنه من أهل البيت، وليس كغيره من السباع.. قال: ويؤكل ما ولغ فيه من ذلك، وأراه عظيماً أن يعمد إلى رزق من رزق الله، فيلقى الكلب ولغ فيه[١].

٤ ـ ومن ذلك: ترْك الإمام مالك لدعاء الاستفتاح، ولم يقل بمشروعيته، بل وكراهته له، مع صحة الأحاديث الواردة في ذلك، وعُلل ذلك: كي لا يعتقدوا وجوبه[٢]، وهذا إعمال للرأي، وعدم اطراح له.

٥ ـ ومن ذلك: كراهة الإمام مالك وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة أثناء القيام كما في رواية ابن القاسم عنه[٣]، وعُلل ذلك: لئلا يعده بعض الجهال من واجبات الصلاة، أو خيفة إظهار الخشوع، أو الاعتماد على اليدين[٤].

قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «ولكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة، وإنما هي من باب الاستعانة، ولذلك أجازها مالك في النفل، ولم يجزها في الفرض، وقد يظهر من أمرها أنها هيئة تقتضي الخضوع، وهو الأولى بها»[٥]؛ لذا وضعت في المدونة في باب: الاعتماد في الصلاة والاتكاء[٦]، مما يدل على صحة ما علل به ابن رشد من كونها اتكاء في الصلاة؛ فهذا نظر عقلي مجرد.

٦ ـ ومن ذلك: تركه سجود التلاوة في المفصل، قال الإمام مالك: «الأمر عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس في المفصل منها شيء»[٧]، مع وروده في ثلاث سور في أحاديث صحيحة: النجم،

---

(١) انظر: المدونة (١/ ١١٦).
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٧/ ١٥٤)، القوانين الفقهية (ص٥٠)، مواهب الجليل (١/ ٥٤٤).
(٣) انظر: المدونة (١/ ١٦٩).
(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٢٨٨)، الشرح الكبير للدردير (١/ ٢٥٠).
(٥) بداية المجتهد (١/ ١١٢).
(٦) انظر: المدونة (١/ ١٦٩).
(٧) الموطأ رقم (٤٨٤). وانظر: المنتقى (٢/ ٤١٤)، الاستذكار (٢/ ٥٠٥).

والانشقاق، والعلق، بل ورواية أهل المدينة لذلك؛ لذا قال الإمام الشافعي في رده عليهم في تركهم السجود في المفصل: «إذا قيل لكم: أيُّ الناس اجتمع على أن لا سجود في المفصل وأنتم تروون عن أئمة الناس السجود فيه، ولا تروون عن غيرهم مثلهم خلافهم، أليس أن تقولوا: أجمع الناس أن في المفصل سجوداً؛ أولى بكم من أن تقولوا: اجتمع الناس على أن لا سجود في المفصل»[١].

٧ ـ ومن ذلك: تركه القراءة والصلاة على الرسول عليه الصلاة والسلام في صلاة الجنازة، والاكتفاء بمجرد الدعاء للميت[٢].

٨ ـ ومن ذلك: كراهته صيام الست من شوال؛ لئلا يلحق أهل الجهالة والجفاء في رمضان ما ليس منه[٣]. وهذه كلها تعليلات مصلحية مطرحة أصل التعبد الذي قرره الشاطبي كثيراً، ونسبه إلى الإمام مالك.

٩ ـ ونحو هذا: تركه النيابة في الحج، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «الحج عن الغير منعه مالك، وجوزه الشافعي رضي الله عنهما؛ بناء على شائبة المال، والعبادات المالية يدخلها النيابات، ومالك يلاحظ أن المال فيه عارض بدليل المكي يحج بغير مال، بل عروض المال في الحج؛ كعروض المال في صلاة الجمعة لمن داره بعيدة عن المسجد؛ فيكتري دابة يصل عليها للمسجد، ولما لم تجز صلاة الجمعة عن الغير؛ فكذلك الحج. وللشافعي الفرق بأن عروض المال في الحج أكثر. ولما ورد في الأحاديث من الحج عن الصبيان، والمرضى؛ يحرم عنهم غيرهم، ويفعل أفعال الحج. والعبادات أمر متبع»[٤].

وهذا نظر محض، في تعبد محض؛ لأنه إعمال للمعاني والمصالح والمقاصد والأقيسة في مقابل النصوص؛ لذا قال المازري (ت٥٣٦هـ): «والحج فيه عمل بدن ونفقة مال؛ فمن غلَّب حكم عمل البدن رده إلى الصلاة

---

(١) الأم (١/ ١٦٢).
(٢) المدونة (١/ ٢٥١). وانظر: الكافي لابن عبد البر (ص٨٤)، الذخيرة (٢/ ٤٦٠).
(٣) انظر: الموطأ رقم (٦٨٤)، الاستذكار (٣/ ٣٨٠)، المنتقى (٣/ ٩٢).
(٤) الفروق (٣/ ١٨٧). وانظر: الذخيرة (٣/ ١٩٣).

والصوم، ومن غلَّب حكم المال رده إلى الصدقات والكفارات»[1]، ولما حرر ابن رشد (ت٥٩٥هـ) سبب الخلاف بين الإمام مالك والجمهور؛ أرجعه إلى: «معارضة القياس للأثر، وذلك أن القياس يقتضي أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد، فإنه لا يصلي أحد عن أحد باتفاق، ولا يزكي أحد عن أحد»[2].

وبعد هذا: كيف يصح هنا أن يقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الإمام مالك: «فإنه حافظ على طرح الرأي جدّاً، ولم يعمل فيها من أنواع القياس»؟، يقصد العبادات.

ب ـ تفهم الأئمة لمعاني العبادات:

الإمام مالك لم يكن وحده في هذا، بل على هذا أئمة الاجتهاد كلهم، تارة يلتزمون النصوص لفظاً، وتارة يلتزمون معانيها؛ تطلباً لتحقيق مقصد الشارع، فلا يضيع شيئاً من مقاصد الشارع ومراده مهما قل، وقد يتفقون على الصواب، ولكن لا يتفقون على الخطأ؛ فهذا أصل سلكه كل الأئمة، بل لا نكاد نغادر فصلاً من كتب الفقه الجامعة في العبادات، في أي مذهب من المذاهب، إلا وأحد استدلالاتهم فيها قياس علة، أو معنى مصلحي عام، أو معنى مناسب قاصر، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «لأن الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب»[3].

ومما يوضح تفهم معاني العبادات عند الأئمة كلهم الآتي:

١ ـ أن كل كتب العبادات في كل المذاهب مليئة بتفهم مقاصد أجزاء العبادات، واستيضاح معانيها المناسبة ومن ذلك:

أ ـ أنها بنيت الأسباب والشروط والموانع في أجزاء العبادات الخارجة

---

(١) المعلم (٢/ ١٠٨). وانظر: فتح الباري (٤/ ٦٩).

(٢) بداية المجتهد (١/ ٢٥٧). وانظر: الاستذكار (٤/ ١٦٥)، المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٢٦٩)، عارضة الأحوذي (٤/ ١٥٨).

(٣) المستصفى (ص٣٦٤).

عنها. كما بنيت أركان وواجبات وسنن العبادات الداخلة فيها. وبنيت مبطلات ومفسدات ومكروهات العبادات بعضها نصّاً وبعضها قياساً وبعضها مصلحة؛ بترابط وتماسك قوي، يخدم كل عبادة من العبادات بالنظر فيها إلى مقاصدها ومعانيها التي شرعت لأجلها.

لأنه من المعروف أنه لا يأتي في الكتاب ولا السُّنَّة تسمية شروط العبادات، ولا أسبابها، ولا موانعها، ولا أركانها، ولا واجباتها، وإنما يأتي الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، ونفي القبول والإجزاء، وقيامه عليه الصلاة والسلام بالعبادة، ومواظبته وعدمها عليها، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ومعلوم أنه ليس في كلام الله ورسوله، وهذه العبارات مثل قوله: الطهارة شرط في الصلاة، والكفر مانع من صحة الصلاة، وهذا العقد وهذه العبادة لا تصح. ونحو ذلك؛ بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، وفي نفي القبول والصلاح»[(١)].

ب ـ بل رتب العلماء الشروط والموانع والأسباب وقوة كل واحد منها؛ ففرقوا ـ مثلاً ـ في مواقيت العبادات بين ما جاء رفقاً بالإنسان؛ فله تعجيله وعدم الانتظار؛ كمن أدى زكاة مال غائب عنه قبل الحول؛ إذ أجازه كل العلماء إذا كان شيئاً يسيراً كالشهر، وأجازه جمهور العلماء إلى سنتين، إلا المالكية. وبين ما جاء حفظاً لأصل العبادة؛ فيجب الحفاظ عليه وعدم تضييعه؛ كمواقيت الصلاة والصوم، والحج والأضحية؛ فاتفق العلماء على عدم جواز التعجيل فيها[(٢)].

ومثله جواز تعجيل زكاة الفطر يوم أو يومين قبل العيد عند الحنابلة، وجوزها الشافعية قبل شهر، وجوزها الأحناف حتى قبل سنة أو سنتين[(٣)].

ج ـ ورتبوا درجات الأركان والواجبات داخل العبادات ذاتها؛ فالأركان

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/ ٢٥).
(٢) انظر: المدونة (١/ ٣٣٥)، المبسوط (٢/ ١٧٦)، المغني (٢/ ٢٥٨)، المجموع (٦/ ١١٤).
(٣) انظر: المبسوط (٣/ ١١٠)، المغني (٢/ ٣٥٩)، المجموع (٦/ ٨٧).

أقوى من الواجبات، والأركان نفسها غير متساوية والواجبات غير متساوية، وعلاقة الشروط بالأركان والواجبات بما يحقق مقصد العبادة، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «ولا يلزم من التساوي في الوجوب، التساوي في الأحكام، بدليل واجبات الحج»[1].

وجاء عند الشافعية في المفاضلة بين أركان الحج: «أفضل الأركان الطواف، ثم الوقوف، ثم السعي، ثم الحلق»[2]، وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد»[3]، وقال ابن نجيم (ت٩٧٠هـ): «وقد علم مما ذكرنا أن ركنية القراءة؛ أقوى من الركنية للقيام»[4]، ولولا فهمهم لمقاصد العبادات لم يستطيعوا التفريق بين كل ركن وآخر، وبين كل شرط وآخر، وبين كل مانع وآخر، وبين كل واجب وآخر؛ مما يدل على قوة تفهم المعاني لكل ركن أو واجب وأثره في تحقيق مقاصد العبادات.

فمثلاً: الدعاء في صلاة الجنازة، لما كان هو مقصودها، وركنها الأوضح والأقوى كما يقول الجويني[5]؛ لم يفرط أو يتساهل فيه أحد من العلماء بناء على أصل مقصدها، وهو الدعاء للميت، بخلاف القراءة، أو الصلاة على النبي عليه الصلاة فلم يجمعوا عليه؛ لأنها جعلت بين يدي الدعاء؛ ليكون أحرى وأقرب للإجابة لما فيها من الثناء عليه، والصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «والمقصود الأكبر من صلاة الجنازة هو الدعاء للميت، ولهذا كان عامة ما فيها من الذكر دعاء، واختلف السلف

---

(١) المغني (١/ ٢٩٨).
(٢) انظر: حاشية الرملي على أسنى المطالب (١/ ٤٨٤)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٢/ ٤٣٣).
(٣) الموافقات (٢/ ٣٠٠).
(٤) البحر الرائق (١/ ٣٠٧).
(٥) نهاية المطلب (٣/ ٥٧).

والعلماء هل فيها قراءة؟ على قولين مشهورين: لم يوقت النبي ﷺ فيها دعاء بعينه، فعلم أنه لا يتوقت فيها وجوب شيء من الأذكار، وإن كانت قراءة الفاتحة فيها سُنَّة، كما ثبت ذلك عن ابن عباس، فالناس في قراءة الفاتحة فيها على أقوال: قيل: تكره. وقيل: تجب. والأشبه أنها مستحبة، لا تكره، ولا تجب»[1].

وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ومقصود الصلاة على الجنازة: هو الدعاء للميت؛ لذلك حفظ عن النبي ﷺ، ونقل عنه ما لم ينقل من قراءة الفاتحة، والصلاة عليه ﷺ»[2].

وعكس هذا في غيرها من الصلوات: فعلى كثرة ما ورد من الدعاء قبل التسليم منه عليه الصلاة والسلام؛ كان هذا مكملاً ليس واجباً، ولا ركناً من الأركان، بخلاف القراءة فهي ركن. فهنا تظهر قيمة تفهم مقاصد كل عبادة من العبادات والتفريق بينها.

فمتى تعارضت الواجبات أو الأركان أو الواجبات والشروط؛ قدموا منها ما يرعى ويحقق مقاصد كل عبادة ومعانيها التي شرعت لأجله.

ولولا فهمهم معاني تلك الأجزاء لما صح لهم ذلك البناء المتكامل في العبادات، مع عدم ورود تفصيل شرعي بمثل هذا، إلا مجرد الأوامر والنواهي والأفعال، والتحليل والتحريم، والقبول وعدمه؛ فحفظت تعبدات المكلفين لخالقهم بحفظ رتب كل جزء من أجزاء العبادة ودرجاتها وقوتها، بحسب مقصد الشارع من إيرادها في كل عبادة من العبادات؛ فهذه قيمة الفهم والعلم؛ فحققوا مقاصد الشارع من كل عبادة من العبادات، ولولا هذا الفهم لاستوى الجاهل مع العالم.

٢ ـ أنه مع تشدد وتحفظ إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) في إبداء المعاني المناسبة، والتعليل بها في العبادات؛ بناء على أصل الشافعي رحمه الله في هذا،

---

(١) الفتاوى الكبرى (١/ ٣٥٥).

(٢) زاد المعاد (١/ ٤٨٦).

حيث قال في من منع دخول الجنازة المسجد؛ إكراماً للمسجد من التلويث: «وقانون الشافعي اتباع الأخبار... فإن إعمال الفكر في أمثال هذا لا معنى له، وهو من موقع الاتباع»(١)، وقال في موطن آخر: «وأصل الشافعي تغليب التعبد، والتزام الاتباع، والامتناع من قياس غير المنصوص على المنصوص عليه»(٢)، ثم نبَّه أيضاً انتفاء تعليق الأحكام بالمصالح دون النصوص فقال: «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ؛ فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولاً، وشبه بها مأخذ الوقائع»(٣).

إلا أن إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) كثيراً ما يبدي المعاني المناسبة، بل ويرتب عليها بعض الأحكام، ومن ذلك لما نظر في وصف: «السوم» الذي جعل شرطاً في زكاة بهيمة الأنعام قال: «إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها؛ مناسبة العلل معلولاتها؛ فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها كقوله ﷺ: «**في سائمة الغنم زكاة**»؛ فالسوم يشعر بخفة المؤن، ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشي في صفو هواء الصحاري، وطيب مياه المشارع، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مهلاً يتوقع في مثله حصول المرافق؛ فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل»(٤).

ولو تتبعنا العبادات التي نظر فيها إمام الحرمين إلى المعاني لطال بنا المقام.

٢ ـ ومن ذلك: أن الإمامين: الشافعي وأحمد قاسا الخنزير على الكلب

---

(١) نهاية المطلب (٣/ ٥٢).
(٢) نهاية المطلب (٢/ ١٢٩).
(٣) البرهان (٢/ ٧٨٣).
(٤) البرهان (٢/ ١٧٤).

في غسله سبع مرات، قال الشافعي: «فقلنا في الكلب بما أمر به رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وكان الخنزير إن لم يكن في شر من حاله، لم يكن في خير منها؛ فقلنا به قياساً عليه»[١]، مع تصريح الإمام الشافعي بأن نجاسة الكلب وغسلها سبعاً تعبداً لمخالفتها نجاسة دم الحيض؛ فقال: «لم نقسه على الكلب؛ لأنه تعبد، ألا ترى أن اسم الغسل يقع على واحدة وأكثر من سبع، وأن الإناء ينقى بواحدة، وبما دون السبع، ويكون بعد السبع في مماسة الماء مثل قبل السبع»[٢].

ونقل الشافعية والحنابلة الحكم من التراب في غسل نجاسة الكلب، إلى الأشنان والصابون، وعدّوا النجاسة من الولوغ خاصة، إلى جميع أجزاء الكلب والخنزير[٣]، وهذا كله نظر في المعاني، واطراح للتعبد جملة.

٣ ـ ومن ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «**خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفارة، والكلب العقور، والحديا**»[٤]؛ فاتفق الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد على قتل ما في معناهن، واختلفوا في المعنى؛ فعند الإمام مالك وأحمد بأنه «الأذى»؛ فكل ما وجد فيه الأذى جاز قتله؛ فإذا كان الضرر في الأسد والنمر والفهد؛ أعظم، فهو بالفسق وإباحة القتل أولى؛ لأنه إذا نص على شيء لضرره؛ فإنما نبَّه بذلك على أن الجنس الذي هو أكثر ضرراً، أولى بذلك[٥].

لذا قوى ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) التعدية بهذه العلة[٦]، بخلاف المعنى الذي عدا به الشافعي الحكم، وهو: عدم الأكل؛ فأجاز قتل كل شيء

---

(١) الأم (١/ ١٩).

(٢) الأم (١/ ٢٠)، وانظر: المغني (١/ ٤٦).

(٣) انظر: المهذب مع المجموع (٢/ ٦٠٣)، المغني (١/ ٤٦)، كشاف القناع (١/ ١٨١).

(٤) صحيح البخاري (٣٣١٤)، صحيح مسلم (١١٩٨) واللفظ له، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٤/ ٤٩٤)، المغني (٣/ ١٦٤)، شرح النووي على صحيح مسلم (٨/ ١١٤)، طرح التثريب (٥/ ٦١).

(٦) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٦٦).

غير مأكول؛ فقال: «فكل ما جمع من الوحش أن يكون غير مباح اللحم في الإحلال، وأن يكون مضرّاً؛ قتله المحرم»[1].

قال النووي (ت٦٧٦هـ): «فقال الشافعي: المعنى في جواز قتلهن؛ كونهن مما لا يؤكل، وكل ما لا يؤكل، ولا هو متولد من مأكول وغيره؛ فقتله جائز للمحرم، ولا فدية عليه»[2]؛ لذا فإن ابن دقيق (ت٧٠٢هـ) العيد استضعف هذه العلة؛ لأن فيها إبطال ما دل عليه النص من التعليل بالفسق؛ لأن مقتضى النص أن يتقيد بها وجوداً وعدماً[3].

وكل علة عادت على النص بالإبطال أو الضعف فمضعف للعلة المستنبطة؛ فالتعليل بـ «عدم الأكل» التي علل بها الشافعي، لا ملازمة بينها وبين الفسق الذي جاء به النص؛ فليس كل ما لا يؤكل لحمه فاسقاً، بخلاف العلة التي ذهب إليها مالك وأحمد، وهي الأذى؛ ففيه تلازم بين الأذى، وبين الفسق؛ فنحفظ للنص وصفه، ولا نعتدي عليه.

ولكن ما جاء في نص الشافعي السابق يظهر أن العلة التي ذكرها جمعت وصفين يجب أن تتوافر عليهما: «غير مباح اللحم.. وكونه مضرّاً»؛ فهذان الوصفان جمعا ما جاء به النص، وهو الأذى وعدم الأكل، وكأنه يرمي إلى إظهار معنى العلة الشرعية للمكلف أكثر؛ فمتى فقد أحد هذين الوصفين؛ فلا يجوز للمحرم القتل؛ لأن العلة لم تكتمل، والتلازم بين هذين الوصفين: أغلبي؛ فكل مؤذي هو مما لا يؤكل لحمه؛ فكأن الإمام الشافعي شابه أو قارب رأي الإمامين: مالك وأحمد.

٤ ـ ونحو هذا: ما جاء في فعله عليه الصلاة والسلام لمّا مرَّ بقبرين يعذبان؛ فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين، ثم غرس على هذا واحداً، وعلى هذا واحداً، ثم قال: «لعله أن يخفف عنهما ما لم ييبسا»[4]؛ فجوز بعض

---

(١) الأم (٧/ ٢٢٤).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (٨/ ١١٤).

(٣) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٦٦).

(٤) صحيح البخاري (٢١٦)، صحيح مسلم (٢٩٢) واللفظ له، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

الفقهاء؛ كالحنفية، وبعض فقهاء الحنابلة الغرس فوق القبر للتخفيف عن الميت؛ لأنها في معنى شق الجريدة الخضراء التي فعلها عليه الصلاة والسلام، حتى كرهوا قطع النبات الأخضر من المقبرة لما يرجى من بركته على الأموات؛ لأن فيه تفويت حق الميت. بل وعدّوا ذلك إلى الذكر والقراءة؛ لأنه إذا رجا التخفيف بتسبيحها؛ فالقراءة أولى[(١)].

٥ ـ وفي القيام للمصحف قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «فأما إذا اعتاد الناس قيام بعضهم لبعض؛ فقد يقال: لو تركوا القيام للمصحف مع هذه العادة، لم يكونوا محسنين في ذلك ولا محمودين، بل هم إلى الذم أقرب حيث يقوم بعضهم لبعض، ولا يقومون للمصحف الذي هو أحق بالقيام. حيث يجب من احترامه وتعظيمه ما لا يجب لغيره، حتى ينهى أن يمس القرآن إلا طاهر، والناس يمس بعضهم بعضاً مع الحدث لا سيما، وفي ذلك من تعظيم حرمات الله وشعائره ما ليس في غير ذلك»[(٢)].

فهذا نظر محض في المعاني والقياس والعلل لتعبدات محضة؛ لذا فإن العز بن عبد السلام (ت٦٢٠هـ) عد القيام للمصحف بدعة؛ لأنه لم يكن عليه الصدر الأول[(٣)]، ووافقه على هذا ابن الحاج[(٤)] (ت٧٣٧هـ) إذ قال: «فكل ما عظمه رسول الله ﷺ نعظمه ونتبعه فيه، فتعظيم المصحف قراءته، والعمل بما فيه، لا تقبيله، ولا القيام إليه؛ كما يفعل بعضهم في هذا الزمان، وكذلك

---

(١) انظر: المفهم (٢/ ١)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ١٠٧)، الفروع (٢/ ٣٠٦)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٣٨٥)، كشاف القناع (٢/ ١٦٥)، مطالب أولي النهى (١/ ٩٣٥)، رد المحتار (٢/ ٢٤٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٦١). وانظر: الفروع (١/ ١٩٦)، كشاف القناع (١/ ١٣٧).

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن (١/ ٤٧٦)، الإتقان في علوم القرآن (٢/ ٤٥٨).

(٤) محمد بن محمد بن محمد ابن الحاج، أبو عبد الله العبدري المالكي الفاسي، نزيل مصر، تفقه في بلاده، وقدم مصر، وحج، وكف بصره في آخر عمره وأقعد، وتوفي بالقاهرة عام (٧٣٧هـ)، من مصنفاته: «مدخل الشرع الشريف» و«شموس الأنوار وكنوز الأسرار» وغيرها. انظر: الدرر الكامنة (٥/ ٧٠٥)، الوفيات لابن رافع (١/ ٥٤)، الأعلام (٧/ ٣٥).

المسجد تعظيمه الصلاة فيه، لا التمسح بجدرانه»[1].

إلا أن النووي (ت٦٧٦هـ) خالفهم في ذلك فقال: «ويستحب أن يقوم للمصحف إذا قدم عليه؛ لأن القيام مستحب للفضلاء من العلماء والأخيار؛ فالمصحف أولى»[2]، وصوبه الزركشي (ت٧٩٤هـ)، والسيوطي (ت٩١١هـ)[3].

ج ـ التعليل في النصوص:

وأصل ما ذهب إليه الأئمة أن نصوص العبادات جاءت معللة في أكثر من حديث، من ذلك:

١ ـ قوله عليه الصلاة والسلام في الإبراد: «**إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة؛ فإن شدة الحر من فيح جهنم**»[4]؛ فعلل العلماء الحكم بذلك؛ فهل ذلك للمشقة؛ فمن كان في بلاد باردة، أو كان في كِن، أو صلى في بيته، هل يشرع له الإبراد، أم لا يشرع؟. أو أن العلة فقدان الخشوع؛ فإن الصلاة في شدة الحر؛ كالصلاة بحضرة طعام تتوق نفسه إليه، وكصلاة من يدافع الأخبثين، فإن النفوس حينئذ تتوق إلى القيلولة والراحة، وعلى هذا فلا فرق بين من يصلي وحده أو في جماعة[5].

٢ ـ وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**من أكل من هذه البقلة الثوم، وقال مرة: من أكل البصل، والثوم، والكراث؛ فلا يقربن مسجدنا؛ فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم**»[6]؛ فعدا العلماء الحكم بهذه العلة إلى كل ما وجد فيها معناها من الخُضر التي تنبعث منها رائحة كريهة، وكمن به بخر، أو

---

(١) المدخل (١/ ٢٦٣).

(٢) التبيان في آداب حملة القرآن (ص١٥٠).

(٣) الاتقان (٢/ ٤٥٨).

(٤) صحيح البخاري (٥٣٦)، واللفظ له، صحيح مسلم (٦١٥). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: الأوسط (٢/ ٣٦٠)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٢٩٢، ٢٩٣)، فتح الباري لابن رجب (٣/ ٦٧).

(٦) صحيح مسلم (٥٦٤) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

جرح تخرج منه ريح، كما أنهم توسعوا، وأجروا حكم المجامع التي ليست بمساجد؛ كمصلى العيد، ومجمع الولائم؛ مجرى المساجد؛ لمشاركتها في تأذي الناس بها، بل وتجاوزوا ذلك إلى كل أنواع الأذى الحسية والمعنوية[1].

حتى إن ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) روى تعدية هذه العلة إلى كل مؤذ في المسجد بأخلاقه فقال: «وإذا كانت العلة في إخراجه من المسجد أنه يتأذى به؛ ففي القياس أن كل ما يتأذى به جيرانه في المسجد بأن يكون ذرب اللسان سفيهاً عليهم في المسجد مستطيلاً، أو كان ذا ريحة قبيحة لسوء صناعته، أو عاهة مؤذية؛ كالجذام وشبهه، وكل ما يتأذى به الناس؛ إذا وجد في أحد جيران المسجد، وأرادوا إخراجه عن المسجد، وإبعاده عنه؛ كان ذلك لهم ما كانت العلة موجودة فيه، حتى تزول؛ فإذا زالت بإفاقة، أو توبة، أو أي وجه زالت؛ كان له مراجعة المسجد. وقد شاهدت شيخنا أبا عمر أحمد بن عبد الملك بن هاشم رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ أفتى في رجل شكاه جيرانه، وأثبتوا عليه أنه يؤذيهم في المسجد بلسانه ويده؛ فشوور فيه؛ فأفتى بإخراجه عن المسجد وإبعاده عنه، وأن لا يشاهد معهم الصلاة؛ إذ لا سبيل مع جنونه واستطالته إلى السلامة منه؛ فذاكرته يوماً أمره، وطالبته بالدليل، فيما أفتى به من ذلك، وراجعته فيه القول؛ فاستدل بحديث الثوم. وقال: هو عندي أكثر أذى من آكل الثوم، وصاحبه يمنع من شهود الجماعة في المسجد، وذكر الحديث أنه كان: إذا وجد من أحد ريح ثوم، في مسجد رسول الله ﷺ؛ أخرج عنه، وربما أبعد حتى يبلغ به البقيع»[2].

ووافق ابن رجب (ت٧٩٥هـ) ابن عبد البر واستحسنه فقال: «وذكر ابن عبد البر عن بعض شيوخه، أنه ألحق بأكل الثوم من كان أهل المسجد يتأذون بشهوده معهم من أذاه لهم بلسانه ويده، لسفهه عليهم وإضراره بهم، وأنه يمنع

---

(١) انظر: الاستذكار (١/ ١١٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٣٣)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٠٤)، فتح الباري لابن رجب (٥/ ٢٩٠).

(٢) التمهيد (٦/ ٤٢٢).

من دخول المسجد ما دام كذلك، وهذا حسنٌ»[1].

٣ ـ وفي السحور قوله عليه الصلاة والسلام: «**تسحروا؛ فإن في السحور بركة**»[2]؛ فعلل الأمر بالسحور لما فيه من البركة، والتعليل بالبركة؛ تعليل مصالح ومعان فيتعدى لكل ما يشمله المعنى؛ فيشمل كل صور البركة العاجلة والآجلة للمتسحرين؛ فيوافق أفضل ساعات الإجابة والدعاء والذكر والاستغفار، ويتقوى به على الصيام فيحصل مقاصده، ويحصل صلاة الفجر، وراتبتها[3].

٤ ـ وفي ترك الاستنجاء بالعظم والروث، علل عليه الصلاة والسلام نهيه بقوله: «**فلا تستنجوا بهما؛ فإنهما طعام إخوانكم**»[4]، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وأما إذا استجمر بالعظم واليمين فإنه يجزئه؛ فإنه قد حصل المقصود بذلك، وإن كان عاصياً، والإعادة لا فائدة فيها، ولكن قد يؤمر بتنظيف العظم مما لوثه به؛ كما لو كان عنده خمر؛ فأمر بإتلافها فأراقها في المسجد، فقد حصل المقصود من إتلافها، لكن هو آثم بتلويث المسجد فيؤمر بتطهيره»[5].

سادساً: الشاطبي بين التعدية والقصر:

فمما سبق ظهر لنا بأن القانون الذي أكد عليه الشاطبي (ت٧٩٠هـ) كثيراً بالنسبة للعبادات: «الأصل في العبادات التعبد وعدم الالتفات للمعاني»؛ قوي من جهة أسباب العبادات وهيآتها بعدم تغييرها وتبديلها وتعدي حدودها المعتبرة لها، أو إنشاء واختراع أسباباً غير معتبرة؛ لئلا تداخلها البدع باختراع عبادات لم يأذن بها الله؛ فهذا معنى: «الأصل في العبادات التعبد وعدم الالتفات إلى المعاني».

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٥/ ٢٩٠).

(٢) صحيح البخاري (١٩٢٣)، صحيح مسلم (١٠٩٥). من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٩)، فتح الباري لابن حجر (٤/ ١٤٠).

(٤) صحيح مسلم (٤٥٠)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٥) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢١١).

إلا أن هذا القانون ضعيف من جهة تفهم المعاني في العبادة ذاتها؛ فيجب عدم حمله على هذا كي لا يخرج على غير ما أراد الشاطبي، بل كل عبادة يجب فهم معانيها تامة، ومما يدل على أن الشاطبي أراد نفي الاختراع عن العبادات، لا على عدم تفهم معاني كل عبادة، والنظر في مصالحها الذاتية الآتي:

١ ـ أنه أكد هذا الأمر، وكرره، وأعاد فيه مرات ومرات خصوصاً في كتاب «الاعتصام» أكثر من «الموافقات»، وإن كان ذكر هذا وكرره في الموافقات[١]، لكن الاعتصام لما كان أصل تأليفه لنقض أصول البدع الطارئة على العبادات كان تأكيده فيه أقوى؛ هروباً من البدع التي ربما غطت تصرفات غالب العباد في قطر الأمة الإسلامية في زمنه.

وهذا الذي يبين تقاربه مع تصنيف كتاب «مدخل الشرع الشريف»، لابن الحاج (ت٧٣٧هـ) للأسباب ذاتها، قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ) في ابن الحاج: «وجمع كتاباً سماه «المدخل»، كثير الفوائد، كشف فيه عن معايب وبدع يفعلها الناس، ويتساهلون فيها، وأكثرها مما ينكر، وبعضها مما يحتمل»[٢].

٢ ـ أن ما أجمله الشاطبي في مواضع من أصل: «الأصل في العبادات التعبد. .»؛ فصله أيضاً في مواضع يبيِّن أن مقصوده عدم اختراع عبادات جديدة لا انتفاء تفهم العبادات؛ فقال في أحدها: «وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يجد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حد غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذلك باتفاق؛ فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً. **والثاني**: أنه لو

---

(١) كما سبق في أول المطلب.

(٢) الدرر الكامنة (٥/٥٠٧).

كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد، بما حد وما لم يحد؛ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً؛ كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه، وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات، ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبيَّن بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور فلا لوم»[(١)].

٣ ـ **ومما يبيِّن هذا: أن كل من ذكر أصل**: «الأصل في العبادات التوقيف»؛ كابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت٧٥١هـ)، وغيرهم؛ ممن تقدم الشاطبي أو تأخر عنه؛ جعلوها مناطاً لرد البدع والمخترعات في الدين، لا مانعاً من فهم معاني العبادات ومعرفة مقاصدها، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «العبادات مبناها على الشرع والاتباع، لا على الهوى والابتداع»[(٢)].

وقال: «ولهذا كان الأصل الذي بنى عليه أحمد وغيره مذاهبهم، أن الأعمال «عبادات وعادات»؛ فالأصل في العبادات لا يشرع منها إلا ما شرعه الله؛ والأصل في العادات لا يحظر منها إلا ما حظره الله وهذه المواسم المحدثة إنما نهي عنها لما أحدث فيها من الدين الذي يتقرب به»[(٣)]، وقال: «إن الأعمال الدينية لا يجوز أن يتخذ منها شيء سبباً إلا أن تكون مشروعة؛ فإن العبادات مبناها على التوقيف»[(٤)].

وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم. والفرق بينهما أن الله ـ سبحانه ـ لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو ورضي به

(١) الموافقات (٢/ ٥٨٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١/ ٨٠).
(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ١٩٦).
(٤) مجموع الفتاوى (١/ ١٣٧).

وشرعه»[1]، وهذا الأصل الذي بنى عليه الشاطبي قاعدته التي كررها.

٤ ـ ومما يبيِّن أن الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ يتفهم معاني العبادات كثيراً أن الموافقات من أوله إلى آخره مليء بالكلام على تفهم معاني العبادات والوقوف على مقاصد الشارع منها، طلباً لمصالحها ودرءاً للمفاسد عنها؛ إذ تكلم في الأسباب وأنواعها وملاءمتها للتكاليف، ومراتب الدخول فيها، وعلاقتها بالإخلاص وعدمه، وارتباطها بالرجاء والخوف، وتخلف حكمة السبب عنه، والواجبات العينية والكفائية، ومصالح كل نوع في العبادات والعادات، وناقش الشروط وعلاقتها بالتكاليف ومنها العبادات، وعلاقة الشروط بالحيل، وملاءمة الشروط لمقصود الشارع في العبادات والعادات، وتطرق إلى الصحة والبطلان في العادات والعبادات، والعزائم والرخص، وأقسام المشاق المسقط منها للتكاليف وغير المسقط في أكثر من موضع في العبادات خاصة، وأدخل المصالح والمفاسد في الشريعة كلها بما في ذلك العبادات، ونوع المقاصد إلى أصلية وتبعية في العبادات والعادات، وما يقبل النيابة وما لا يقبلها في العبادات.

وقرر بأن الطاعات والمعاصي تعظم لعظم مصالحها أو مفاسدها وهذا في العبادات بالدرجة الأولى، والمنافاة بين قصد الشارع وقصد المكلف في العبادات والعادات، وأنواع الحيل في الدين في العبادات والعادات وتفويتها لمقاصد الشارع، والجهات التي يعرف بها قصد الشارع في العبادات والعادات.

فهل يمكن مع كل هذه المناقشات الطويلة في العبادات يقال بأنه لا يلتفت إلى المعاني في العبادات هذا يحتاج تفهم مقصد الشاطبي في هذا الكلام وغيره من العلماء الذين قرروا تلك القاعدة، بل «الموافقات» من أوله إلى آخره طافح بالأمثلة التي تفوق الحصر من العبادات، حتى لو قيل إن كلامه في مقاصد العبادات ومعانيها؛ أكثر من كلامه في جهات الشريعة

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٢٦٠).

الأخرى لم يكن غريباً ولا بعيداً؛ فإن أي قارئ لا يكاد يتجاوز صفحة من الموافقات إلا وفيه أمثلة كثيرة من العبادات تزيد على غيرها من جهات الشريعة الأخرى؛ فإن جزئيات العبادات غالبة على جزئيات غيرها، بل بعض الجهات لم يذكر لها إلا أمثلة يسيرة جدّاً مع فشوِّ وظهور مقاصدها.

٥ ـ ولي أن أورد شيئاً مما تكلم فيه عن بعض مصالح العبادات، وإن كانت لا تمثل ما قرره في الأصول السابقة لكنها أمثلة جزئية فقال: «وذلك أن الصلاة ـ مثلاً ـ إذا تقدمتها الطهارة، أشعرت بتأهب لأمر عظيم؛ فإذا استقبل القبلة، أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه؛ فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن؛ لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه، والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها؛ فلو قدم قبلها نافلة؛ كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة»(١).

وقال أيضاً: «وهذا البحث مبني على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً، أما في العادات فهو ظاهر، وقد مر منه أمثلة، وأما في العبادات فقد ثبت فيها؛ فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها: الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤...﴾ [طه: ١٤] وفي الصيام سد مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة... وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة وفوائد دنيوية وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم»(٢).

---

(١) الموافقات (٢/٣٣٨).

(٢) الموافقات (٢/٦٧٣).

المبحث الثالث

مقصد الشارع من التعبد والتعليل



المطلب الأول

مقصد الشارع من الأحكام التعبدية

يمكن تلمح مقاصد الشارع في الأحكام التعبدية وفق الآتي:

١ ـ أن التعبدات تمثل أصول الشريعة في كل جهة من جهاتها؛ فكل أصل شرعي كبير، هو ثابت غير متغير؛ فالأصول توقيفية من جهة شرعيتها، وتوقيفية من جهة عمل المكلفين؛ فمقصود للشارع ثبوتها؛ لتبقى أصلاً يعطي الشريعة بناءها وقوتها وتماسك أركانها؛ فالعلاقة غالباً مطردة بين التأكيد على العبادة وقوة التوقيف فيها؛ فكلما وجدنا جانباً تعبديّاً محدداً، قصد الشارع حدوده واعتبرها، باستقراء الأدلة؛ فهذا يمثل قوة ثبات للجهة التي وقع فيها، يجب حصر الاجتهاد ضمن هذه الحدود، دون تعد عليها؛ إذ إن الشارع قاصد إلى بقاء هذه الحدود كي لا تتغير ولا تتبدل.

حتى إن ابن العربي (ت٥٤٣هـ) لم يجوز استبدال أي قول أو فعل جاء تعبداً، مع عدم التغير؛ فكيف لو أحدث فيه تغير؟. فقال: «إن التعبد إذا وقع بقول أو فعل؛ لم يجز أن يُعَبَّرَ عما شرع فيه بما لا يُغَيِّرُ؛ لأنها شرعة في الشريعة، واعتبار من غير اضطرار»[(١)].

٢ ـ أن التعبد والتوقيف في الشريعة يعطي توازناً كبيراً في حياة المكلفين؛ لأنها غير قابلة لنقصان المتساهلين والمتلاعبين بالتأويل والأقيسة الفاسدة. كما أنها غير قابلة لزيادة الغالين والمتنطعين والمتكلفين المتطلبين التزيد على ما شرع الله، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «أمور التعبدات فعِلَّتها المطلوبة: مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان»[(٢)]، وقال: «ومعنى التعبد

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٣٣٠).

(٢) الموافقات (٢/ ٣٠٨).

به الوقوف عند ما حد الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان»[١].

٣ ـ وبناء على ما تقدم: يظهر أهمية توقيف الأصول الكبيرة في الشريعة من جهة العمل؛ لأن ثباتها وعدم تغيرها يسهل على المكلفين القيام بها؛ لوضوح معالمها، واشتهار أركانها، وبيان أحكامها؛ فيتوارد الناس عليها علماً وعملاً؛ لأن الثوابت غير المتغيرة والمتبدلة؛ سهلة التعلم والعمل؛ فسَهُلت هذه الشريعة على كل المكلفين، بثبات وبقاء ودوام أصولها، وعدم تغيرها.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «لأن الله إنما وضع الفرائض على العباد، على وجه من التيسير؛ يشترك فيه القوي والضعيف، والصغير والكبير، والحر والعبد، والرجل والمرأة»[٢]، وأحد أوجه التيسير فيها: ثباتها وعدم تغيرها؛ فلا اجتهاد في تعدي حدود التوقيفات والتعبدات؛ إذ من تعدى حدّاً من حدودها؛ تطلباً وزيادة في التعبد والقربى؛ فقد خرج عن الاتباع، ودخل في الابتداع.

وبناء على هذا قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «ومذهب أهل السُّنَّة: لا يعذر من أداه اجتهاده لبدعة؛ لأن الخوارج اجتهدوا في التأويل، فلم يعذروا»[٣].

٤ ـ أن التعبد والتوقيف لا يزال يبني في المكلفين قوة الطاعة والانقياد والاستسلام له ﷻ، مع كل حكم تعبدي توقيفي ينهض فيه المكلف؛ لذا جاء التلازم بين النية والأحكام التعبدية، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية»[٤].

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى»[٥]؛ لأن النية هي المحصلة لمعاني الأعمال ومقاصدها.

كما انتفت النيابة في التعبدات المحضة؛ لأن الأصل أن يقوم به

---

(١) الموافقات (٢/ ٣١٤).

(٢) الاعتصام (١/ ٣١٤).

(٣) الذخيرة (١٣/ ٢٣٤).

(٤) بداية المجتهد (١/ ١١).

(٥) الموافقات (٢/ ٣٢٩).

المكلف ذاته ولا ينوب عنه، ولا تقبل فيه النيابة لإقامة مصالحه في ذات المكلف؛ لأن المكلف كلما أقام عبادة لا يعقل كامل أو غالب معانيها؛ أعطته قوة انقياد واستسلام وخضوع له ﷻ لمخالفته هواه الذي به غالباً هلاكه[١]، قال المقري (ت٧٥٨هـ): «الفعل إن اشتمل وجوده على مصلحته، مع قطع النظر عن فاعله؛ صحت فيه النيابة، ولم تشترط النية. وإن لم يشتمل إلا مع النظر؛ لم تصح، واشترطت النية»[٢].

لذا فإن طوائف من أهل العلم؛ كالغزالي (ت٥٠٥هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، والعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، والشاطبي (ت٧٩٠هـ)؛ قرروا بأن ما يحصل من الأحكام التعبدية أقوى أثراً، وأمضى وأبقى في قلوب المتعبدين، مما يحصل من الأحكام المعللة[٣].

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «وإذا اقتضت حكمة الله ﷻ؛ ربط نجاة الخلق بأن تكون أعمالهم على خلاف هوى طباعهم، وأن يكون زمامها بيد الشرع؛ فيترددون في أعمالهم على سنن الانقياد، وعلى مقتضى الاستعباد؛ كان ما لا يهتدي إلى معانيه أبلغ أنواع التعبدات في تزكية النفوس، وصرفها عن مقتضى الطباع والأخلاق؛ مقتضى الاسترقاق. وإذا تفطنت لهذا: فهمت أن تعجب النفوس من هذه الأفعال العجيبة؛ مصدره الذهول عن أسرار التعبدات»[٤].

ثم بيَّن سبب ذلك العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) بقوله: «في التعبد من الطواعية والإذعان، مما لم تعرف حكمته ولا تعرف علته، ما ليس مما ظهرت علته وفهمت حكمته، فإن ملابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالاً للرب، وانقياداً إلى طاعته»[٥].

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٦٣)، المبسوط (٣/ ٨٩)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣٧٩)، المغني (٣/ ٩٢).

(٢) قواعد المقري (٢/ ٥٨٢).

(٣) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٢٦٦)، مفاتيح الغيب (٢/ ٥)، قواعد الأحكام (١/ ٢٢)، الموافقات (٢/ ٣٧٤).

(٤) إحياء علوم الدين (١/ ٢٦٦).

(٥) قواعد الأحكام (١/ ٢٢).



المطلب الثاني

مقصد الشارع من الأحكام المعللة

يمكن تلمح مقصد الشارع من الأحكام المعللة من الآتي:

١ ـ أن الأحكام المعللة تمثل الجهة المتغيرة والمتجددة في الشريعة؛ المقابل لتغير وتبدل الحياة الدنيا؛ فالحياة متغيرة متبدلة أبداً والشريعة جاءت لإقامة حياة الناس؛ فجاء التعليل فيها إبقاء وإمضاء واتفاقاً مع أصل تغير الحياة الدنيا؛ فهذا أصل الشريعة المبقي على حيويتها ونشاطها، ومرونتها، وتمددها على الأزمنة والأمكنة والأحوال المختلفة، وذلك بتعليق الأحكام بأوصاف ومعان، لا بأسماء وصور مجردة؛ فهذا يعطي للأحكام مرونتها وقوة تجددها مع متغيرات الحياة؛ إذ الأوصاف والمعاني المعتبرة المؤثرة؛ أعظم محرك وباعث على الحركة والعمل؛ لأنها لا تتغير ولا تتبدل أبداً مهما تغيرت أحوال الناس وتبدلت سنن حياتهم.

لذا جعل إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) هذا الأصل الشرعي سبب قدرة الشريعة إنشاء الأحكام للوقائع المتجددة، والنوازل المتعاقبة، وجعله أصل الفقه؛ فقال في القياس الذي هو أقوى نتائج التعليل: «القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإن نصوص الكتاب والسُّنَّة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة؛ فما ينقل منهما تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»[١].

---

(١) البرهان (٢/ ٤٨٥).

ثم بيَّن بأن أثر هذا وقيمته وأهميته بدأت مبكرة، بمجرد وفاته عليه الصلاة والسلام؛ فإن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بدؤوا بإجراء الأقيسة؛ تصديراً للأحكام في وجه النوازل، والوقائع، والمستجدات؛ فقال: «نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم؛ تزيد على المنصوصات؛ زيادة لا يحصرها عد، ولا يحويها حد؛ فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى، والنفوس إلى البحث طلعة، وما سكتوا عن واقعة؛ صائرين إلى أنه لا نص فيها. والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصّاً وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى؛ كغرفة من بحر لا ينزف»[1].

وعلى هذا الأصل جعل الشاطبي (ت٧٩٠هـ) سعة نظر المجتهد مناطها النظر في المعاني فقال: «فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل، والالتفات إليها»[2].

٢ ـ أن التعليل يعطي النفس الطمأنينة، والسكون والراحة، وقوة الثقة في الأحكام؛ إذ كلما وافقت الأحكام مجاري العقول وتصاريف النظر المعتبرة؛ اطمأنت النفس وسكنت، واندفعت للعمل؛ لذا كرر وقرر اعتبار هذه القيمة الكبيرة للتعليل من جهة طمأنينة النفس وسهولة الانقياد عدد من العلماء:

ـ كابن السمعاني (ت٤٨٩هـ) فقال: «إن في الأمر بطلب المعاني انشراح الصدر وانفساحه، وطمأنينة القلب وإصابة زيادة النور الداخل عليه من قبول أحكام الله تعالى على طمأنينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد»[3].

ـ والغزالي (ت٥٠٥هـ) الذي قال: «معرفة باعث الشرع، ومصلحة الحكم؛ استمالة للقلوب إلى الطمأنينة، والقول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح

---

(١) البرهان (٢/ ٥٠٠).
(٢) الموافقات (١/ ٢٠٠).
(٣) قواطع الأدلة (٢/ ١٠٠).

أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد؛ ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها. وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذفه، يزيدها حسناً وتأكيداً»[1].

واتفق جمهرة أهل الأصول والفقه مع ابن السمعاني والغزالي على هذا؛ إذ كرروا هذا الكلام أو قريباً منه؛ كابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، الذي قال: «متى أمكن تعليل الحكم تعين تعليله، وكان أولى من قهر التعبد، ومرارة التحكم»[2].

والرازي (ت٦٠٦هـ) الذي قال: «إن نعرف أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، وهذه فائدة معتبرة؛ لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل، وعن قبول التحكم الصرف والتعبد المحض أبعد»[3].

وكذا: الطوفي (ت٧١٦هـ)، والمقري (ت٧٥٨هـ)، والتفتازاني (ت٧٩٣هـ)، وابن أمير حاج (ت٨٢٥هـ)، وابن النجار (ت٩٧٢هـ)، وابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)[4].

وقد شرح هذا الطوفي (ت٧١٦هـ) بقوله: «والنفس إلى قبول الأحكام المعللة أميل، وإليها أسكن، وهي بتصديقها أجدر لحصول الطمأنينة؛ إذ كل عاقل يجد من نفسه فرقاً بين قبولها نقض الوضوء بأكل لحم الجزور، وبين نقضه بمس الفرج؛ لأن فيه مخيلاً مناسباً للحكم، وهو كونه محل خروج الخارج الناقض بالنص، ولهذا اشترط بعضهم في مسه أن يكون بشهوة، ليصير مظنة لوجود الخارج المناسب»[5].

---

(١) المستصفى (ص٣٣٩).

(٢) المغني (١/ ٤٠٤). وكرر ذلك في روضة الناظر (ص٣٢٢).

(٣) المحصول (٥/ ٤٢٧).

(٤) انظر على الترتيب أقوال هؤلاء العلماء في: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٢١)، قواعد المقري (١/ ٢٩٦)، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٨١)، التقرير والتحبير (٣/ ١٩٤)، شرح الكوكب (٤/ ١٧٢)، رد المحتار (١/ ٤٤٧).

(٥) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٢١).

وبناء على هذا الأثر القوي للأحكام المعللة في نفس المكلف من قوة أخذها للأحكام جاء عن بعض الأصوليين أن الأجر المرتب على الحكم المعلل، ربما يكون أعظم من المرتب على التعبدي؛ لتوارد الاعتقاد والعمل على شيء واحد؛ فيؤجر على المعنى الذي اعتقده أولاً، ثم يؤجر على العمل الذي قام به ثانياً[1]، قال السبكي (ت٧٧١هـ): «تبين أن كل حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان: أحدهما ذلك المعنى. والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه. وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل؛ قاصداً به ذلك المعنى؛ فالمعنى باعث له لا للشارع، ومن هنا يعلم أن الحكم المعقول المعنى أكثر أجراً من الحكم التعبدي»[2].

وأكمل هذا الزركشي (ت٧٩٤هـ) بقوله: «ومن هنا تعرف أن الظاهرية فاتهم نصف التفقه، ونصف الأجر، وتعرف أن الحكم المعقول المعنى؛ أكثر أجراً من التعبدي»[3].

٣ ـ أن الأحكام المعللة مع الأحكام التعبدية؛ كالميزان للنفس عن الاضطراب؛ يقودانها ويدفعانها للتمسك بالشريعة كاملة، دون تفريط أو خروج أو غلو فيها، أو تضييع لمصالحها؛ فليس بينهما تضاد ولا تنافر، بل هما مكملان لبعضهما، لا غنى للمكلف ولا للشريعة عنهما؛ فلا يقوم أحدهما عن الآخر؛ فليس الخطر على المكلفين بتعبيد المعلل أقل من تعليل التعبد أو العكس؛ لذا فلا تُنصب المفاضلة، فضلاً عن نصب الخلاف بينهما؛ لتكاملهما لتحصيل مصالح الشريعة.

فلو كانت الأحكام كلها معللة؛ لم يظهر فيها أثراً لجانب الألوهية والربوبية والإيمان بالله ﷻ؛ لأنها متى كانت الشريعة مبنية على مناسبات معتبرة، وإخالات ملائمة مدركة لأقرب العقول؛ انتفى الفرق بينها وبين أي

---

(١) انظر: الإبهاج (٣/ ٤٢)، البحر المحيط (٧/ ١٥٩).

(٢) الإبهاج (٣/ ٤٢).

(٣) البحر المحيط (٧/ ١٥٩).

شريعة وقانون بشري؛ فمعنى كونها شريعة خالدة من عالم بحال الإنسان، غيبه وشهادته، حاضره وماضيه ومستقبله، باطنه وظاهره، آجله وعاجله، محصلة لتغيرات حاله؛ لزم وجود أحكام غائبة عن المكلف بها تغيب عنه لا يدركها ولا يحيط بها.

إذ لا يطلع أحد على كامل معاني الأحكام، إلا حال التساوي أو التقارب بين المُشرِّع والمُشرَّع له، لكن متى عظم الفارق بينهما، وعظمت المعرفة والإحاطة والعلم بكل الجزئيات والدقائق؛ عظمت المصالح واقتضى غياب جزء من معاني الحكم عن المشرع له، لكونه أعلم بما يصلح حاله في عاجله وآجله؛ كي تتحقق مصالحه، إذ لو أدرك كامل المعاني والمصالح، لم يحتج إلى الشريعة أصلاً؛ لذا كرر الأنبياء على رسلهم: ﴿وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٨٦﴾ [الأعراف: ٦٢، يوسف: ٨٦].

قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «والقدر الذي يقتضيه الاستصلاح، لا ينضبط بقدر أفهام المكلفين، ودرك المتعبدين؛ فإذا عسر الضبط، وتعذر الإيجاب العام؛ فيثبت الشارع وظائف، تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع في علم الغيب، وإن كان لا ينضبط هو في عينه لنا»[(١)]؛ لذا بيَّن القرطبي (ت٦٧١هـ) هذا بقوله: «ليس من شرط المولى مع العبد، أن يفهم المقصود بجميع ما يأمره به، ولا أن يطلع على فائدة تكليفه، وإنما يتعين عليه الامتثال، ويلزمه الانقياد من غير طلب فائدة، ولا سؤال عن مقصود»[(٢)].

وفي المقابل: لو كانت كلها توقيفية تعبدية غير معللة؛ لربما تعصى على البشر تمام الاستقامة والطاعة ـ وإن حصل لبعضهم ـ إذ ليسوا على وزان واحد في قوة اليقين والإيمان والدوافع، وتوقف أحد شيئين لا محالة: إما الشريعة، وإما الحياة، وهذا ضد وضع الشريعة التي جاءت للحياة كلها. وضد وضع الدنيا التي جاءت في أصلها متغيرة غير ثابتة ولا قارة على حال؛ فيجد أهل

(١) البرهان (٢/ ٦١٠).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٤٣).

الاجتهاد بغيتهم في صرف قوة أذهانهم ومنائر عقولهم لتحصيل الأحكام الشرعية المناسبة للحياة.

وقد أوضح ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ) قوة التعانق والتعاضد والتزاوج بين أصلي: الأحكام المعللة والأحكام التعبدية، بقوله: «إن في الأمر بطلب المعاني انشراح الصدر وانفساحه، وطمأنينة القلب وإصابة زيادة النور الداخل عليه من قبول أحكام الله تعالى على طمأنينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد، وقد ابتلى الله تعالى عباده بطلب المعاني مرة لتنشرح صدورهم وتضيء قلوبهم، ويتجرد القبول والاستسلام مرة؛ ليظهر عطاؤهم المقاد واستسلامهم لأمر خالقهم وبارئهم، فيستعمل عقله مرة بطلب المعنى ليظهر له قدر نعمة الله تعالى بما أعطاه من النفاذ في الأمور، ومعرفة الله وحكم الله ومعانيه الغامضة التي هي أمارات أحكامه وشرعه فيقابلها بالشكر وينقاد. ويستسلم مرة ويحبس عقله من توثبه على الأمور، ويصرفه عن عتوه وتجاوزه عن حده المحدود له؛ ليظهر حسن عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده، وهذا باب عظيم وحكمة بالغة، وتصريف من الرب للعباد، وابتلاء منه لهم؛ ليظهر خفي أمرهم ومكنون سرهم، ويتميز الخبيث من الطيب؛ فيهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيي عن بينة»[1].



(١) قواطع الأدلة (٢/ ١٠٠).

الفصل الثالث

مسالك مقاصد العبادات

المبحث الأول: النص والإجماع.

المطلب الأول: النص.

المطلب الثاني: الإجماع.

المبحث الثاني: المصلحة والمفسدة «التعليل بالحكمة».

المطلب الأول: مفهوم الحكمة.

المطلب الثاني: الضوابط المرعية للتعليل بالحكمة.

المبحث الثالث: الأسماء الشرعية.

المطلب الأول: أنواع الأسماء، ومرجع حدها.

المطلب الثاني: العبور لمقاصد الشريعة موقوف على قنطرة الأسماء الشرعية.

المطلب الثالث: المصطلحات الفقهية تُعطف على الأسماء الشرعية.

المطلب الرابع: الأسماء الشرعية ترد إلى الشريعة في فهم مدلولاتها علماً وعملاً.

المطلب الخامس: إناطة الأحكام بالأسماء الشرعية وصفاً أو مصلحة (قاعدة التقريب والتحديد).



الفصل الثالث

مسالك مقاصد العبادات

أعظم شيء وأخطره على الناظر في الشريعة: تقرير المقاصد؛ لأنه إثبات مراد الله ﷻ من الحكم الشرعي. ويترتب على هذا: المآلات الخطيرة الواسعة التي يؤول إليها إثبات تلك المقاصد على الشريعة وعلى المكلفين؛ فوجب التثبت من هذا الأصل، وعدم الاعتداء عليه، إلا بموازين وأدوات سابرة؛ تسبر كل مقصد فتظهر قوته من ضعفه.

قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي ـ كلي أو جزئي ـ أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط؛ ففي الخطأ فيه خطر عظيم»[1].

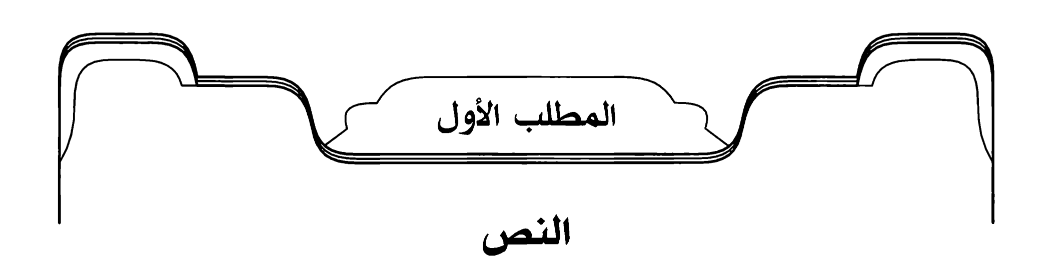
فوجب نوط استخراج المقاصد بأقوى أركان الشريعة التي عليها مدارها: النص والإجماع. وأعظم ما جاءت له وهي: مصالحها. وأقوى وأوضح أوعية أحكامها، وعلاماتها الدالة على مصالحها وهي: أسماؤها.



(١) مقاصد الشريعة (ص١٦٨).

المبحث الأول

النص والإجماع



المطلب الأول

النص

دلالة النص على المعاني عند أهل الأصول والفقه على ثلاث مراتب: ما دل على المعنى قطعاً، ولا يحتمل غيره. وما دل على المعنى قطعاً، وإن احتمل غيره. وما دل على معنى كيف ما كان[١]؛ فلهذا التفاوت والشمول في تنوع قوة دلالة النصوص على المعاني كانت النصوص أقوى المسالك الموصلة للمجتهد إلى مقاصد الشارع لما تضمنه من المعاني الواسعة التي أودعها فيها؛ فإن الألفاظ قوالب المعاني، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «ولا مسلك في المظنونات إلى إثبات العلل، أوقع وأنجع من إيماء الشارع إلى التعليل»[٢]؛ فهذا في الإيماء فكيف بالتصريح؟.

وقال: «إذا ثبت بلفظ ظاهر؛ قصد الشارع في تعليل حكم بشيء؛ فهذا أقوى متمسك به»[٣].

وبيَّن الشاطبي (ت٧٩٠هـ) العلاقة بين النصوص ومقاصد الشارع بقوله: «ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أولى ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية»[٤]، وقال: «والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء»[٥].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٦)، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٥)، شرح الكوكب (٣/ ٤٧٩).

(٢) البرهان (٢/ ٧٤).

(٣) البرهان (٢/ ٥٣١).

(٤) الموافقات (٢/ ٣٨٨).

(٥) الموافقات (٢/ ٣٣٦).

فاتجه العلماء إلى دراسة النصوص دراسة وافية كاملة بكل أبعادها وتأثيراتها لفهم مراد الشارع من نصوصه؛ إحاطة بمعاني النصوص مهما دق وقل، لجميع دلالات النص المتضمن لها؛ فبالغ العلماء في ذلك مبالغة كبيرة جرت ـ أحياناً ـ تلك المبالغات شيئاً من الخلل على النصوص؛ تمسكاً بظواهر النصوص، أو مبالغة في تتبع معان بعيدة ومتكلفة من النص، حتى صنفت مصنفات كاملة في جزء من حديث واحد، أو آية واحدة؛ بتتبع المعاني القريبة والبعيدة والغريبة، وحتى الشاذة.

قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «قد بلغ بعض المتأخرين الفوائد من حديث بريرة إلى أربعمائة، أكثرها مستبعد متكلف، كما وقع نظير ذلك للذي صنف في الكلام على حديث المجامع في رمضان؛ فبلغ به ألف فائدة، وفائدة»[١].

وقال ابن العربي (ت٥٤٣هـ) في آية الوضوء: «ولقد قال بعض العلماء: إن فيها ألف مسألة. واجتمع أصحابنا بمدينة السلام؛ فتتبعوها؛ فبلغوها ثمانمائة مسألة، ولم يقدروا أن يبلغوها الألف، وهذا التتبع إنما يليق بمن يريد تعريف طرق استخراج العلوم من خبايا الزوايا»[٢].

ولا يمكن تحصيل مصالح النصوص، إلا بأصلين هما:

١ ـ حفظ ألفاظها.

٢ ـ فهم معانيها.

الفرع الأول

حفظ ألفاظ النصوص

اتجهت الأمة بكاملها إلى حفظ النصوص في أصليها الكبيرين: الكتاب الكريم، والسُّنَّة النبوية المطهرة.

---

(١) فتح الباري (٥/ ١٩٤).

(٢) أحكام القرآن (٢/ ٤٧).

۞ المسألة الأولى: حفظ القرآن الكريم

حُفظ القرآن الكريم على أشرف وأعلى رتب الحفظ، التي قصرت همم كافة الخلق عن مداناته ومقاربته، فضلاً عن مجاراته؛ إذ توفر للكتاب الكريم رتبة من الحفظ لم تتوفر لأي كتاب على وجه الأرض قط.

قال ابن الجزري (ت٨٣٣هـ)[١]، بعد سياقه أسانيده: «فهذا ما تيسر من أسانيدنا للقراءات العشر من الطرق المذكورة، التي أشرنا إليها، وجملة ما تحرر عنهم من الطرق بالتقريب نحو ألف طريق ـ فهي زهاء ألف طريق تجمع كما قال في الطيبة ـ وهي أصح ما يوجد اليوم في الدنيا وأعلاه، لم نذكره فيه إلا من ثبت عندنا، أو عند من تقدمنا من أئمتنا عدالته، وتحقق لقيه لمن أخذ عنه، وصحة معاصرته، وهذا إلزام لم يقع لغيرنا ممن ألف في هذا العلم»[٢].

حتى إن بعض الأطفال الصغار يضبطون القرآن العظيم ضبطاً، لا يفوّت منه جزء حركة، بإسناده المتواتر إلى النبي عليه الصلاة والسلام مشافهة، ويضبطه آلاف من غير أهل لغته، لا يخلون منه بقدر جزء حركة الأصبع في مد أو غنة أو صفة حرف أو مخرجه؛ فربما التقى الحافظان من مشرق الأرض ومغربها من أمم مختلفة، فقرؤوا القرآن الكريم على وصف واحد، لا يميل أحدهم عن حكم تجويده وإتقانه؛ رأينا هذا وشاهدناه الآن، مع بعد العهد به زماناً، ومع تباعدهم عن بعضهم لغة ومكاناً وعرفاً وحالاً.

وهذا الذي حدا بالشاطبي (٧٩٠هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ أن يقول: «أما القرآن الكريم، فقد قيَّض الله له حفظة، بحيث لو زيد فيه حرف واحد، لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلاً عن القراء الأكابر»[٣].

---

(١) محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير، شمس الدين، العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي، الشهير بابن الجزري: شيخ الإقراء في زمانه. من حفاظ الحديث. ولد ونشأ في دمشق، توفي عام (٨٣٣هـ). من مصنفاته: «النشر في القراءات العشر» و«التمهيد في علم التجويد» وغيرها. انظر: الضوء اللامع (٩/ ٢٥٥)، مفتاح السعادة (١/ ٣٩٢)، الأعلام (٧/ ٤٥).

(٢) النشر في القراءات العشر (١/ ٢١٨).

(٣) الموافقات (٢/ ٥٩).

وأصل هذا ما أجمع عليه العلماء في قراءة القرآن بالتلقي، دون أي طريق آخر، فقد أبان عن هذا أبو عمرو الداني (ت٤٤٤هـ)[١]، بقوله: «فرْض القرآن على أهل القراءة المشهورين بالإمامة المختصين بالدراية؛ سُنَّة من السنن، التي لا يسع أحداً تركها رغبة عنه، ولا بد لمن أراد الإقراء والتصدر منها. والأصل في ذلك: ما أجمع العلماء على قبوله وصحة وروده، وهو عرض النبي ﷺ القرآن في كل عام على جبريل عليه السلام، وعرضه على أبي بن كعب بأمر الله ﷻ له بذلك، وعرض أُبيّ عليه، وعرض غير واحدٍ من الصحابة على أبيّ، وعرض الصحابة بعضهم على بعض، ثم عرض التابعين ومن تقدم من أئمة المسلمين جيلاً فجيلاً، وطبقةً بعد طبقة إلى عصرنا هذا، فكل مقرئ أهمل العرض واجتزئ بمعرفته، أو بما تعلم في المكتب من معلمه الذي اعتماده على المصحف أو على الصحائف، دون العرض، أو تمسك فيما يأخذ به ويعلمه بما يظهر له من جهة إعراب أو معنى أو لغة، دون المروي عن أئمة القراءة بالأمصار المجتمع على إمامتهم؛ فمبتدع مذموم مخالف لما عليه الجماعة من علماء المسلمين، تارك لما أمر به رسول الله ﷺ قراء القرآن، من تلاوته بما علمه وأقرئ به... وأن الصحيح والذي عليه العمل القول بالتواتر، والتواتر كما هو معلوم هو أن يروي عن طبقة عن طبقة، ولا شك أن القرآن الكريم يرويه آلاف ومئات، عن آلاف عن آلاف؛ فعزوا القراءة إلى فلان من الناس، إلى قالون أو إلى ورش، ليس معنى هذا أنه انفرد بها، إنما هو لأنه اشتهر بها، فنسبت إليه نسبة اشتهار، لا نسبة انفراد»[٢].

---

(١) عثمان بن سعيد بن عثمان، أبو عمرو الداني، ويقال له ابن الصيرفي، من موالي بني أمية، أحد حفاظ الحديث، ومن الأئمة في علم القرآن، ورواياته وتفسيره. من أهل «دانية» بالأندلس، توفي بها عام (٤٤٤هـ)، من مصنفاته: «التيسير في القراءات العشر» و«شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني» و«الاهتداء في الوقف والابتداء» وغيرها. انظر: جذوة المقتبس (ص٣٠٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/٧٨)، معرفة القراء الكبار (١/ ٣٢٥)، الأعلام (٤/٢٠٦).

(٢) شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني لأبي عمرو الداني (٢/٣٧). شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني التي قالها في القراء وحُسن الأداء ـ للإمام أبي عمرو الداني، (ص١٤١) ـ =

وأما السُّنَّة النبوية فحفظتها الأمة حفظاً بهر كل الأمم، إذ لم تحفظ أقوال شخص وأفعاله وتقريراته كما حفظت سنته عليه الصلاة والسلام، باتباع منهج علمي في تدوين الأخبار والروايات يقصر عن بلوغه أي منهج آخر، تكفل بحمله ونهض به؛ جبال الحفظ من الأمة وأعلامه وأساطينه في كل طبقة من الطبقات.

قال ابن حبان (ت٣٥٤هـ) في حفظة السُّنَّة النبوية: «أمعنوا في الحفظ، وأكثروا في الكتابة، وأفرطوا في الرحلة، وواظبوا على السُّنَّة والمذاكرة والتصنيف والدراسة، حتى إن أحدهم لو سئل عن عدد الأحرف في السُّنَّة لكل سُنَّة منها عدّها عدّاً، ولو زيد فيها أَلِف أو واو لأخرجها طوعاً، ولأظهرها ديانة، ولولاهم لدرست الآثار، واضمحلت الأخبار، وعلا أهل الضلالة والهوى، وارتفع أهل البدع والعمى»[١].

فكانوا يتحرزون ويتحرون من إضافة أية لفظة أو حرف على أي نص، إلا بعد ضبطها وتأكدهم منها، حتى ذكر الأعمش (ت١٤٨هـ)[٢]: أنه كان هذا العلم عند أقوام كان أحدهم لأن يخرّ من السماء؛ أحب إليه من أن يزيد فيه واواً أو ألفاً أو دالاً، وكان الإمام مالك يتحفظ من الباء والتاء والثاء، في حديث رسول الله ﷺ[٣].

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ومن طلب السنن فليكن معوّله على

= تحقيق: غازي بنيدر العمري الحربي ـ رسالة ماجستير ـ جامعة أم القرى ـ (١٤١٨هـ)).

(١) المجروحين (١/ ٧٨).

(٢) سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، أبو محمد، الملقب بالأعمش، تابعي، مشهور. أصله من بلاد الريّ، كان عالماً بالقرآن والحديث والفرائض، منشأه ووفاته في الكوفة عام (١٤٨هـ). انظر: الطبقات الكبرى (٦/ ٣٤٢)، الجرح والتعديل (٤/ ١٤٦)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٢٦)، الأعلام (٣/ ١٣٥).

(٣) انظر: الكفاية في علم الرواية (ص١٧٧، ١٧٨).

حديث الأئمة الثقات الحفاظ، الذين جعلهم الله خزائن لعلم دينه، وأمناء على سنن رسول الله ﷺ كمالك بن أنس الذي قد اتفق المسلمون طرّاً على صحة نقله، ونقاوة حديثه، وشدة توقيه وانتقاده، ومن جرى مجراه من ثقات علماء الحجاز والعراق والشام؛ كشعبة بن الحجاج، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وابن عيينة، ومعمر، وسائر أصحاب ابن شهاب الثقات»[(١)].

وقد ذكر الإمام مالك أنه أدرك مشايخ بالمدينة أبناء سبعين وثمانين لا يؤخذ عَنْهُمْ، ويقدم ابن شهاب، وَهُوَ دونهم في السن فتزدحم الناس عَلَيْهِ[(٢)]؛ لقوة حفظه، حتى إن هشام بن عبد الملك (ت١٢٥هـ)[(٣)]، امتحن الزهري (١٢٤هـ)[(٤)] في الحفظ لما أملاه أربعمائة حديث، ثم لقيه بعد شهر فقال له هشام: إن ذلك الكتاب ضاع، فأملاها عليه، ثم قابل الكتاب الأول، فما غادر حرفاً واحداً[(٥)]؛ فكان الزهري (ت١٢٤هـ) يقول: «ما استعدت حديثاً قط، وما شككت في حديث إلا حديثاً واحداً؛ فسألت صاحبي فإذا هو كما حفظت»[(٦)].

قال النسائي (ت٣٠٣هـ): «ليس عندي بعد التابعين أنبل من مالك بن

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (١/ ٣٢٢).

(٢) انظر: الكفاية في علم الرواية (ص١٥٩).

(٣) هشام بن عبد الملك بن مروان، من ملوك الدولة الأموية في الشام. ولد في دمشق، وتولى الخلافة بعد أخيه يزيد عام (١٠٥هـ)، امتلأت خزائن الدولة في عهده بالأموال ما لم يجتمع في عهد غيره، وبنى الرصافة، وهي غير رصافتي بغداد والبصرة. توفي عام (١٢٥هـ). انظر: تاريخ الطبري (٧/ ٢٠٠)، مروج الذهب (٢/ ١٤٢)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٥١)، الأعلام (٨/ ٨٦).

(٤) محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري، من قريش، أبو بكر: أول من دون الحديث، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء. تابعي، من أهل المدينة. توفي عام (١٢٤هـ). انظر: حلية الأولياء (٣/ ٣٦٠)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٢٦)، الأعلام (٧/ ٩٧).

(٥) انظر: المحدث الفاصل (ص٣٩٧)، شرح علل الترمذي (ص١١٩).

(٦) شرح علل الترمذي (ص١١٨)، تذكرة الحفاظ (١/ ١١١)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٤٤).

أنس، ولا أجلّ منه ولا أوثق، ولا آمن على الحديث منه»[1]، وأوضح هذا إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) بقوله: «أما الإمام مالك فلا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار، والآثار، والأقضية، ووقائع الصحابة، ولا يدرك آثاره في درك سبل الصحابة، والطرق التي منها يتطرق الخلل، وإمكان الزلل إلى النقلة. فقد كان يقول في مسجد رسول الله ﷺ: لقد رأيت بعدد أساطين هذا المسجد من يقول حدثني أبي فلان، قال: قال رسول الله ﷺ، ولم أستجز أن أروي عنهم حديثا، فقيل له: أكنت لا تثق بهم؟. فقال: كنت لا أتهم صدقهم، ولو نشروا بالمناشير، ما كذبوا على رسول الله عليه السلام، ولكن لم يكونوا من أهل هذا الشأن»[2].

وهذا أصل مطرد عند أهل الحديث كلهم، لا يميلون عنه؛ يتتبعون الحديث بضبط ألفاظه ورواياته، وتقصيها من كل طرقها؛ فلو جاء حديث عن أفقه الناس، أو أصلحهم، أو أزهدهم، أو أحفظهم لكتاب الله، وكان ضعيفاً في الحديث، أو ظهر لهم عدم ضبطه له؛ تركوا حديثه، وأعرضوا عنه، ولم يبالوا فيه.

ومتى تأكدوا من ضبط الراوي للحديث أخذوا به كائناً من كان، حتى أخذوا عن بعض أهل الأهواء والبدع، لما تأكدوا من ضبطه للحديث، وعدم كذبه، قال أبو داود (ت٢٧٥هـ)[3]: «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج»[4]، وقال ابن المديني (ت٢٣٤هـ)[5]: «ولو تركت أهل البصرة

---

(١) انظر: التمهيد (١/ ٦٣)، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري (٢/ ٦٩٩)، تهذيب التهذيب (١٠/ ٩).

(٢) البرهان (٢/ ٧٤٨).

(٣) سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، أبو داود: إمام أهل الحديث في زمانه. توفي عام (٢٧٥هـ). من مصنفاته: «السنن»، و«المراسيل»، و«الزهد». انظر: تاريخ بغداد (٩/ ٥٥)، طبقات الحنابلة (١/ ٥٩)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٠٣)، الأعلام (٣/ ١٢٢).

(٤) الكفاية في علم الرواية (ص١٣٠)، شرح علل الترمذي (ص٦٥)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢١٤).

(٥) علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح السعدي، أبو الحسن ابن المديني البصري، =

للقدر، وتركت أهل الكوفة للتشيع، لخربت الكتب»[1]؛ أي: لذهب الحديث[2].

وفي المقابل: أعرضوا أحياناً عن أحاديث الفقهاء، والزهاد، والصالحين، والقراء، وضعفوهم؛ لضعف ضبطهم للحديث، أو لاشتغالهم بغيره، أو لعدم كونهم من أهل الشأن به؛ فقررها ابن رجب (ت٧٩٥هـ) قاعدة: «الصالحون ـ غَيْر العلماء ـ يغلب عَلَى حديثهم الوهم والغلط، وقد قال أبو عبد الله بن منده: إذا رأيت في حديث حدثنا فلان الزاهد؛ فاغسل يدك منه»[3].

قال المقري (ت٧٥٨هـ): «قاعدة: حذر الناصحون من أحاديث الفقهاء، وتحميلات الشيوخ، وتخريجات المتفقهين، وإجماعات المحدثين. وقال بعضهم: احذر أحاديث عبد الوهاب، والغزالي، وإجماعات ابن عبد البر، واتفاقات ابن رشد، واحتمالات الباجي، واختلاف اللخمي»[4].

وكان ابن حبان (ت٣٥٤هـ) أكثر إيضاحاً لهذا الأصل بقوله: «الفقهاء الغالب عليهم حفظ المتون وأحكامها وأداؤها بالمعنى، دون حفظ الأسانيد وأسماء الْمُحَدِّثِيْنَ؛ فإذا رفع محدث خبراً، وَكَانَ الغالب عَلَيْهِ الفقه، لَمْ أقبل رفعه إلا من كتابه؛ لأنه لا يعلم المسند من المرسل، ولا الموقوف من المنقطع، وإنما همته إحكام الْمَتْن فَقَطْ»[5].

وقال الذهبي (ت٧٤٨هـ)[6] في ترجمة حفص بن عمر الدوري

= أمير المؤمنين في الحديث، قال البخاري: ما استصغرت نفسي إلا بين يدي علي. توفي عام (٢٣٤هـ). انظر: التاريخ الكبير (٦/ ٢٨٤)، تاريخ بغداد (١١/ ٤٥٨)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٤١).

(١) الكفاية (ص١٢٩)، شرح علل الترمذي (ص٦٤).

(٢) الكفاية (ص١٢٩).

(٣) شرح علل الترمذي (ص٣٧٢).

(٤) قواعد المقري (١/ ٣٤٩) القاعدة رقم (١٢١).

(٥) صحيح ابن حبان (١/ ١٥٩).

(٦) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله: العلامة، الحافظ، المؤرخ، المحقق. تركماني الأصل، مولده ووفاته في دمشق عام (٧٤٨هـ). =

(ت٢٤٦هـ)[(١)]: «قول الدارقطني: ضعيف، يريد في ضبط الآثار. أما في القراءات، فثبت إمام. وكذلك جماعة من القراء أثبات في القراءة، دون الحديث؛ كنافع، والكسائي، وحفص؛ فإنهم نهضوا بأعباء الحروف وحرروها، ولم يصنعوا ذلك في الحديث، كما أنَّ طائفةً من الحفاظ أتقنوا الحديث، ولم يُحكموا القراءة. وكذا شأن كل من برَّز في فنٍّ، ولم يعتنِ بما عداه»[(٢)].

فكان علماء الحديث يحفظون الحديث ويضبطونه حديثاً حديثاً، ولفظة لفظة، يجمعون بين حفظ الصدر وحفظ الكتاب.

قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «اعلم أن الصحابة ضبطت ألفاظ رسول الله وحركاته وأفعاله، واجتمعت الشريعة من رواية هذا ورواية هذا، وقد قال رسول الله: «**بلغوا عني**» وقال: «**نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها**»، وتأدية الحديث كما يسمع لا يكاد يحصل إلا من الكتابة؛ لأن الحفظ خوّان، وقد كان أحمد بن حنبل رضي الله عنه يحدث بالحديث؛ فيقال له: أمله علينا. فيقول: لا، بل من الكتاب. وقد قال علي بن المديني: أمرني سيدي أحمد بن حنبل أن لا أحدث إلا من الكتاب. فإذا كانت الصحابة قد روت السُّنَّة، وتلقّاها التابعون، وسافر المحدثون وقطعوا شرق الأرض وغربها؛ لتحصيل كلمة من هٰهنا، وكلمة من هنا، وصححوا ما صح، وزيفوا ما لم يصح، وجرحوا الرواة، وعدلوا وهذّبوا السنن وصنّفوا»[(٣)].

= من مصنفاته: «سير أعلام النبلاء» و«تاريخ الإسلام» و«الكاشف» و«طبقات القراء الكبار» وغيرها كثير. انظر: فوات الوفيات (٢/ ١٨٣)، الدرر الكامنة (٣/ ٣٣٦)، الأعلام (٥/ ٣٢٦).

(١) حفص بن عمر بن عبد العزيز الأزدي الدوري، أبو عمر: إمام القراءة في عصره. وهو أول من جمع القراءات. وكان ضريراً. توفي عام (٢٤٦هـ). من مصنفاته: «ما اتفقت ألفاظه ومعانيه من القرآن» و«قراآت النبي ﷺ» و«أجزاء القرآن». انظر: تاريخ بغداد (٨/ ٢٠٣)، معجم الأدباء (١٠/ ٢١٦)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٤١)، الأعلام (٢/ ٢٦٤).

(٢) سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٤٣).

(٣) تلبيس إبليس (ص٣٩٧).

فعظمت دواوين السُّنَّة ومصنفاتها، وحوت آلاف الأحاديث، بتنوع طرقها وألفاظها، فلا يزال أهل الحديث في كل زمان ومكان؛ يجتهدون في فهم السُّنَّة بعضها من بعض، ويجتهدون في دراستها، والنظر في صحيحها وضعيفها لضخامة الثروة النصية المحفوظة في بطون الكتب إسناداً ومتناً، حتى لم يقف التصحيح والتضعيف للأحاديث في عصر من الأعصار لصعوبة الإحاطة بالسُّنَّة ورجالها وأحوالها، فلا يزال عالم يطلع على ما لم يطلع عليه غيره، ويقع نظره على المختلف من النصوص والمؤتلف في طرقها وألفاظها فيصحح هذا من هذا ويقوي هذا بهذا، والله المحيط بشرعه، الحافظ لدينه.

الفرع الثاني

فهم معنى النصوص

۞ المسألة الأولى: أهمية الفهم

أ ـ الفهم منار العقل:

الفهم أشرف وظائف العقل؛ لأنه تصور المراد من كلام المخاطب؛ فقد يدرك العقل الكليات، ولكنه قد يقصر ويعجز عن إدراك الجزئيات؛ فهذا لا يوصف بالفهم، ولكن متى أدرك العقل الجزئيات والتفصيلات؛ مناطة بكلياتها وأصولها؛ كسي وصف الفهم[(١)].

قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «الأمر كله على العقل؛ فإنه إذا تم العقل؛ لم يعمل صاحبه إلا على أقوى دليل، وثمرة العقل فهم الخطاب، وتلمح المقصود من الأمر، ومن فهم المقصود وعمل على الدليل كان كالباني على أساس وثيق. وإني رأيت كثيراً من الناس لا يعملون على دليل، بل كيف اتفق، وربما كان دليلهم العادات! وهذا أقبح شيء يكون... ومن الناس من يُثبت الدليل، ولا يفهم المقصود الذي دل عليه الدليل»[(٢)].

---

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص١٠٦)، الكليات (ص٦٩٧).
(٢) صيد الخاطر (ص٢٢٤).

وعلى ما قرره ابن الجوزي يحيط ويحدق بالفهم الصحيح خطران كبيران يضعفانه أو يلغيانه؛ هما: الجهل والهوى؛ كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]؛ فالجهل يعجز الإنسان ويوقفه عن الفهم الصحيح، بل يقلب ويعكس تصور صاحبه؛ فيناقض مقاصد الشارع جملة.

قال ابن سيرين (ت١١٠هـ)[١]: «إن قوماً تركوا طلب العلم ومجالسة العلماء، وأخذوا في الصلاة والصيام، حتى يبس جلد أحدهم على عظمه، ثم خالفوا السُّنَّة؛ فهلكوا، وسفكوا دماء المسلمين؛ فوالذي لا إله غيره، ما عمل أحد عملاً على جهل، إلا كان يفسد أكثر مما يصلح»[٢].

أما الهوى فيمنع ويطمس الفهم الصحيح؛ لأنه لا يبالي بما خالف الحق؛ فكل ما وافق هواه أخذ به، وكل ما خالف هواه طمسه وأبعده وحرفه؛ فيهلكه هواه. وعلى قدر تحرر الإنسان من رقّهما يسمو فهمه، ويشرف ويعلو ويقرب من إصابة الحق، وكلما أركس بأحدهما، أو بكليهما؛ ضعف وضل الفهم، حتى تكون الأنعام أفهم وأعقل منه.

ب ـ أصول الفقه معيار الفهم الصحيح:

عمل العلماء على كل ما يعصم المجتهد من الخطأ في فهم نصوص الوحي؛ فأسس أصول الفقه، بقواعده الكثيرة؛ حفظاً لطرق المجتهد في تفهم نصوص الكتاب والسُّنَّة؛ لذا عُرِّف أصول الفقه بأنه: العلم بالقواعد، التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، من أدلتها التفصيلية[٣].

---

(١) محمد بن سيرين البصري، الأنصاري بالولاء، أبو بكر، إمام وقته في البصرة. توفي عام (١١٠هـ). ينسب إليه كتاب «تعبير الرؤيا». انظر: طبقات ابن سعد (٧/١٩٣)، حلية الأولياء (٢/ ٢٦٣)، سير أعلام النبلاء (٤/٦٠٦)، الأعلام (٦/ ١٥٤).

(٢) الاستذكار (٨/٦١٦).

(٣) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/٢٤٢)، وهذا تعريف ابن الحاجب لأصول الفقه، وهو من أجود وأوضح التعاريف، وانظر تعاريف أخرى لأصول الفقه قريبة من هذا التعريف في: المستصفى (ص٥)، المحصول (١/١١)، الإحكام للآمدي (١/٧)، تقريب الوصول (ص٤٤).

فوظيفة أصول الفقه: ضبط الاستنباط؛ لئلا يتعدى على فهم النصوص؛ لأن حفظ النصوص مع فساد الفهم لا قيمة له؛ فلم يقف دور العلماء على مجرد حفظ النصوص، بل حفظت طرق فهم النصوص المضارعة لحفظ الألفاظ؛ فبُنيت الشريعة على أصول وقواعد تحفظها.

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «الشريعة من أولها إلى آخرها مبنية على أصول الفقه»[(١)].

وجعل ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) أصول الفقه الميزان العدل الحكم القاضي على كل الأشياء لما وصف أصول الفقه بقوله: «أصول الفقه هو الذي يقضي، ولا يقضى عليه»[(٢)]؛ فأي استنباط من نصوص الوحيين يرد إلى أصول الفقه ليعرف قوته من ضعفه.

قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «علم الأصول أصل الباب حتى لا يقدم مؤخراً، ولا يؤخر مقدماً، ويستبين مراتب الأدلة والحجج»[(٣)].

ويبين هذا: أنه لا قيمة لحفظ الألفاظ، إلا بضبط حفظ طرق الفهم، والاستنباط من النصوص كي لا تغير معانيها؛ لأن أصل الانحراف في الشرائع راجع إما إلى تحريف النص عن مواضعه، أو تحريف النص من بعد مواضعه؛ أي: تحريف اللفظ أو المعنى المراد من النص؛ بتغيير حكمه عن مواضعه التي أرادها سبحانه، كما صنع أهل الكتابين قبلنا؛ بأن تأولوه على غير تأويله؛ فحرفوا حدود التوراة؛ فأبدلوا الرجم فجعلوه جلداً[(٤)]؛ عمداً عن غير خطأ، بعد أن فهموه، وعرفوا مواضعه التي أرادها الله ﷻ كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ۝٧٥﴾ [البقرة: ٧٥]؛ فحرفوا المعنى وسلكوا شتى الطرق لهذا، حتى إنهم يلوون ألسنتهم بالكتاب ليظن من قصر

---

(١) الفروق (٢/ ٢٢٣).

(٢) البحر المحيط (١/ ١٤).

(٣) البرهان (٢/ ٨٧٠).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (١/ ١٤٩)، البحر المحيط (٣/ ٣٧٤)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/ ١١٣).

علمه أنه من الكتاب؛ مخادعة وتضليلاً ليلقوا ذلك على العوام ويخدعوهم به[1].

فجمعوا شر أنواع التحريف: اللفظ والمعنى، لجمعهم بين شري الجهل والهوى حيث جاء في سياق الآية: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣]؛ فجعل سبب التحريف نقض الميثاق مع المولى ﷻ؛ فعصم الله هذه الأمة من نوعي التحريف والضلال، لاستقامة قلوبهم، وكمال عقولهم؛ فحفظت الأمة النصوص، وطرائق الفهم؛ كي لا يلعب الجهل أو الهوى بمعاني الوحيين الشريفين.

ولنا أن نعتبر كيف شدد أهل الأصول في شروط المجتهد، حتى عددوا شروطاً كثيرة يقل من ينالها؛ إمعاناً منهم في خطورة اجتهاد من قل علمه، فضلاً عن جاهل؛ لتحصيل الحد الأدنى لتلك الشروط، وهذا مرصد في وجه كل جاهل أراد تعدي نصوص الشرع بجهله؛ لأن ترك الاجتهاد لا يقل خطراً عن اجتهاد الجاهل؛ فهما خطران كبيران عظيمان محدقان بالشريعة، يضيعان معالمها، ويطمسان نورها، ويخفيان مقاصدها.

ولله در الإمام الفذ الفقيه المحقق الأصولي الكبير ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) رحمه الله لما وصف خطورة منزلة الاجتهاد حال التصنيف في الفقه؛ فقال: «فإن التصنيف في علم الأحكام، وتبيين الحلال من الحرام، وإن كانت شدة الحاجة إليه توجب وقف الهمم عليه، ووقوف الإمكان بين يديه؛ فإن شدة خطره وعظيم غرره؛ مما يوجب مهابة الشروع في تلك المشارع، والتوقف عن الحكم على مقاصد الشارع؛ ما هي إلا أعراض تنتهك، وأجسام تنتهك، وأعمال يتعب لها وينصب، وأموال يثبت ملكها ويسلب، ودماء تعصم وتسفح، وأبضاع تحرم أو تنكح، هذا مع تشعب مواقع النظر، وتعارض

---

(١) انظر: جامع البيان (٨/ ٤٣٢، ١٠/ ١٢٩، ٣١٣)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ١١٥، ٦/ ١٨١).

مسالك العبر، وملال يعتري الأذهان، وتقصير جبل عليه طبع الإنسان؛ فالطريق خفي المسارب، والغاية مخوفة العواقب، وما قل من ذلك يتقوى الخاطر الرادع، ويتوقى الرأي الخادع، ويخاف الآمن، ويقلق الرادع»[1].

فلما عظمت أخطار هذا العلم: أصلت الأصول الكثيرة، وبنيت القواعد الكبيرة التي تبيِّن أصول استنباط الحكم الشرعي من النص، فلا يجرؤ أحد على هتك حرمة النصوص لفظاً ومعنى، مهما بلغت منزلته علماً؛ إذ ترد كل الأقوال إلى تلك الأصول فتحاكم إليها؛ فكل ناظر يريد فهم النص على أصوله؛ يجب عليه معرفة صاحب الخطاب، ومفردات الخطاب، وحال المخاطب؛ فإذا جمع هذه الثلاثة؛ ارتفع وعلا فهمه للنص، وأيُّ خلل أو تفريط في هذه الثلاثة؛ يعود على الفهم كثرة وقلة.

۞ المسألة الثانية: أركان فهم النص

فهم معاني أي نص لا يحصل إلا بمعرفة وفهم تام لجهات النص الثلاثة: معرفة المُخاطِب، ومعرفة الخطاب، والمُخاطَب، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك. وكالأمر، يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد

---

(١) كذا نقل ذلك عنه السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٩/٢٣٣) في خطبته لكتابه: «شرح جامع الأمهات لابن الحاجب»، وفيها تأصيل بارع، ونظر فاحص لطرق التفقه، وموقف المجتهد من الأقوال، وبيان مقاصد التصنيف، وطرائق الكتابة والتأليف؛ يجدر بكل ناظر وكاتب في الفقه؛ قراءة تلك الخطبة كاملة، وجعلها أصلاً في تقريراته الفقهية، وترجيحاته واختياراته؛ يرتوي منها، وينهل مرة بعد أخرى. والكتاب مفقود؛ فصبر جميل، عسى الله أن يأتينا به جميعاً؛ فيقيض له همة مخرجة، ويداً ناشرة.

إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال»[1].

ويمكن مناقشة هذه الجهات الثلاث كل جهة على حدة لأهميتها من خلال الآتي:

الجهة الأولى: معرفة المُخاطِب.

الجهة الثانية: معرفة الخطاب.

الجهة الثالثة: معرفة المُخاطَب.

الجهة الأولى: معرفة المُخاطِب:

أ ـ لا فهم للخطاب إلا بمعرفة المُخاطِب:

على قدر التمكن من معرفة المُخاطِب يقوى الفهم لنصوصه ومخاطباته؛ إذ كل خطاب معبر عن ذات المخاطب وأوصافه؛ فمعرفته تعطي توجيها وتحديداً لفهم النص وتحقيق أشمل وأقوى مصالحه المرادة منه، ودرء المفاسد التي تتطرق إليه جراء بعض الفهوم الضعيفة التي لا تليق به.

فمتى استحضر الناظر المولى ﷻ في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، وكمل توحيدي: العلم والعمل، والمصالح الكبيرة التي جاءت الشريعة لتحقيقها وتحصيلها رحمة منه بعباده؛ كمحبته ﷻ لأصول الإيمان وفروعه، وبغضه وكراهته لأصول الكفر وفروعه، والموازنة بين تحصيل أكبر قدر من المصالح مع درء أكبر قدر من المفاسد عند تقابلهما؛ ضبطت معاني النصوص، وفهمت دلالتها وحملت على أعلى مصالحها؛ فإن كل من ترقى في معرفة صفات أحد وضبطها؛ عظم فهمه لمراده ومبتغاه؛ إذ صفات المتكلم تحدِّد وتبيِّن أصول خطابه ومراده.

قال الغزالي (٥٠٥هـ): «المألوف من عادة الشرع، هو الذي يعرف مقاصد الشرع»[2].

---

(١) الموافقات (٣/ ٣٤٧).

(٢) المستصفى (ص٣٢٠).

وبسط هذا أكثر العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) بقوله: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نَفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك: أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة، لم يعرف قوله؛ فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة»[1].

لذا قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «لأنه يدل على كثرة قصد النبي ﷺ لتلك المعاني، وما كثر قصده واختياره له؛ كان مقدماً على ما لم يكثر»[2].

وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة؛ وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان؛ عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبهه، فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحب هذا ويبغض هذا. وأنت تجد من له اعتناء شديد بمذهب رجل وأقواله كيف يفهم مراده من تصرفه ومذاهبه؟ ويخبر عنه بأنه يفتي بكذا ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه، لما لا يوجد في كلامه صريحاً، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة»[3].

---

(١) قواعد الأحكام (٢/ ١٨٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٤٨٠).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ١٦٧).

فكل توهم مفسدة من النصوص الآمرة والمرغبة؛ فهي منتفية لا محالة، وكل توهم مصلحة من النصوص الناهية؛ فهي منتفية لا محالة، غير مقصودة للشارع بحال من الأحوال، وإن جاءت تبعاً لها؛ اعتماداً على معرفتنا بصاحب الخطاب الذي جاء بجلب المصالح كلها، ودرء المفاسد كلها.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ليس سبب مشروع، إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع؛ فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة؛ فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب، وأيضاً فلا سبب ممنوع إلا وفيه مفسدة لأجلها منع؛ فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة ـ فيما يظهر ـ فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وضع له في الشرع، إن كان مشروعاً، وما منع لأجله، إن كان ممنوع... إلى أن قال: والمقصود أن الأسباب المشروعة، لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح؛ إذ لا يصح ذلك بحال»[1].

ومن الإشكالات المتكررة في فهم النصوص: قراءة النصوص بعيدة عن معنى الألوهية والربوبية، وعن موجبات أسمائه وصفاته؛ فتؤخذ مجرد دلالتها ومعانيها اللغوية والنحوية، وهذا يضعف بل قد يسقط فهم النص كلية، ولنا أن نعتبر كيف يختم المولى ﷻ غالب آيات الكتاب العزيز، بذكر أسمائه وصفاته، أو يفتتحها بما يشير إلى الربوبية والألوهية؛ كي ينيط المكلف فهم التكليف باستصحاب صفات الجلال والجمال والكمال والتعظيم للمولى ﷻ؛ فهماً وعملاً؛ لذا قال أبو الحسن الحرالي (ت٦٣٨هـ)[2]: «اعلم أن خطاب الله يرد بيانه بحسب أسمائه»[3].

---

(١) الموافقات (١/ ٢٣٩ ـ ٢٤١).

(٢) علي بن أحمد بن الحسن الحرالّي التجيبي، أبو الحسن: مفسر، من علماء المغرب قيل: ما من علم إلَّا له فيه تصنيف. أصله من «حرالة» من أعمال مرسية. ولد ونشأ في مراكش. ورحل إلى المشرق. وتوفي في حماة بسورية عام (٦٣٨هـ) من مصنفاته: «مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل»، و«تفهيم معاني الحروف» وغيرها. انظر: نفح الطيب (١/ ٤١٧)، ميزان الاعتدال (٢/ ٢١٨)، الأعلام (٤/ ٢٥٦).

(٣) نظم الدرر (١/ ٣٧٢).

فتارة تختم الآيات بأسماء متقابلة ليوحي كل اسم بأصل فتبقى الأصول على حالها، وتارة بأسماء متواردة لتؤكد مراتب الأصل المقرر؛ فكل اسم له تعلق بجانب مما تم تقريره وبيانه في الآية؛ فتتمثل العبودية له ﷻ بتمثل أسمائه وصفاته؛ تارة بالحكيم، وتارة بالعليم، وتارة بالعزيز، وتارة بالغفور، وتارة بالودود، وتارة بالرحيم، وتارة بالجبار، وتارة بالمتكبر، وتارة بشديد العقاب.

فكان عليه الصلاة والسلام يقرن الأسماء والصفات في أحكام التعبد كثيراً؛ لتقوى تلك المعاني عند المكلف حال العمل؛ فكم من حديث بدأه عليه الصلاة والسلام بـ«**إن الله...**»، وأحياناً يزيد على هذا صفة أخرى نحو: «**إن الله كريم...**»، و«**إن الله حيي ستير...**»، و«**إن الله كان بكم رحيماً**»؛ فكثر في الكتاب والسُّنَّة الدعاء بـ «ربنا»، و«اللَّهُمَّ»، وجاء الأمر في القرآن الكريم بالدعاء بأسمائه الحسنى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]؛ استصحاباً لمعاني العبودية؛ فأين استصحاب هذا الفهم، من فهم النصوص بناء على مجرد دلالتها اللغوية، والسياقية المجردة.

وعلى هذا سار الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فجعلوا هذا أصلاً مضوا عليه في فهمهم لنصوص الوحيين؛ فكثيراً ما يقررون الأحكام مستصحبين معاني الربوبية والألوهية وموجبات أسمائه وصفاته الحسنى.

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «وقد كان الصحابة يستدلون على إذن الرب ـ تعالى ـ وإباحته بإقراره وعدم إنكاره عليهم في زمن الوحي، وهذا استدلال على المراد بغير لفظ، بل بما عرف من موجب أسمائه وصفاته، وأنه لا يقر على باطل حتى يبينه. وكذلك استدلال الصديقة الكبرى أم المؤمنين خديجة بما عرفته من حكمة الرب ـ تعالى ـ وكمال أسمائه وصفاته ورحمته أنه لا يخزي محمداً ﷺ؛ فإنه يصل الرحم، ويحمل الكل، ويقري الضيف، ويعين على نوائب الحق، وإن من كان بهذه المثابة فإن العزيز الرحيم الذي هو أحكم الحاكمين وإلٰه العالمين لا يخزيه، ولا يسلط عليه الشيطان، وهذا استدلال منها قبل ثبوت النبوة والرسالة، بل استدلال على صحتها وثبوتها في حق من

هذا شأنه، فهذا معرفة منها بمراد الرب ـ تعالى ـ وما يفعله من أسمائه وصفاته وحكمته ورحمته وإحسانه ومجازاته المحسن بإحسانه، وأنه لا يضيع أجر المحسنين»[١].

ب ـ لا تناوب بين الأصول:

ولا تحصل معرفة صاحب النص إلا بمعرفة الأصول التي يحبها ليقيمها المكلف، وبمعرفة الأصول التي يبغضها ليهدمها المكلف، وبناء تلك الأصول بعضها ببعض وتماسكها بإقامة كافة ما يخدمها من الجزئيات؛ فلا يقيم أصلاً على حساب أصل آخر، ولا يبني أصلاً ويهدم غيره، ولا يقيم أصلاً مما يحبه، ويقيم معه أصلاً مما يكرهه ويبغضه.

فالتعبد بأسمائه الحسنى وصفاته العلى يوجب إقامة كل الأصول التي تخدمها، ودرأ كل الأصول المضعفة لها؛ فيفهم كامل المعاني المتعبد له بها ﷻ ليقيم مواطن محبته ورضاه، ومواطن بغضه وغضبه، ومواطن رحمته وتيسيره، ومواطن شدته وخوفه؛ فإذا جاء نص لإحدى الجهتين، لا يفهم منه توهين وإضعاف الجهة الأخرى، بل يُعمل كلا الجهتين؛ فلا تحجبه عبودية اسم عن عبودية اسم آخر؛ كمن يحجبه التعبد باسمه «القدير» على التعبد باسمه «الحليم الرحيم»، أو يحجبه عبودية اسمه «المعطي» عن عبودية اسمه «المانع»، أو عبودية اسمه «الرحيم والعفو والغفور والودود والبر واللطيف» عن اسمه «المنتقم والجبار والعظيم والمتكبر»[٢]؛ لأنه ﷻ عاب من أراد تنزيهه من حيث عطل معاني أسمائه وصفاته: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

وفهم الموازنة بين الأصول، وإمضاء كل أصل على مقاصده الشرعية، دون ضرب الأصول بعضها ببعض؛ سبب الاتزان التام في حياة المكلفين في حيازة مصالح الشريعة كلها؛ إذ الأصل في الأصول أنها بانية لبعضها، وكل

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٦٨).

(٢) انظر: مدارج السالكين (١/ ٤٢٠).

واحد مقوٍّ للآخر، لا هادم وناقض له؛ فمتى تقرر هذا: حل للمكلفين إشكالات؛ فإن أحد أصول الضلال والابتداع الطارئة على الشريعة ضعف جمع وإمضاء الأصول بعضها مع بعض؛ فيضيق عليهم إقامة الأصول مع بعضها؛ فلا يقيموا أصلاً إلا بهدم أصل آخر؛ فعطلوا أصولاً لإقامة أصول أخرى، وأقوى الناس فهماً لمقاصد الشارع من أعمل جميع الأصول في فهم معاني جميع النصوص، ولم يكن فهمه لنص ناقضاً أو مضعفاً أو هادماً لأصل آخر.

ج ـ أمثلة وتطبيقات:

١ ـ ليست تقديرات النحاة أو غيرهم من أهل اللغة حاكمة على فهم النصوص، عندما لا تليق بمصالح النصوص تلك التقديرات فربما أوقع البعد عن استصحاب هذا الأصل بعض المفسرين في الخطأ بتفسيره القرآن الكريم على أصل اللغة، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به؛ فراعوا مجرد اللفظ، وما يريده العربي بخطابه، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به، ولسياق الكلام كما قرر ذلك ابن تيمية (٧٢٨هـ)[١].

فيجب استقامة تلك التقديرات مع المصالح الشرعية التي جاءت النصوص لتحصيلها أو المفاسد التي جاءت لدفعها، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «وقد يقدر بعض النحاة ما يقتضيه علم النحو، لكن يمنع منه أدلة شرعية؛ فيترك ذلك التقدير، ويقدر تقرير آخر يليق بالشرع»[٢].

وعلى هذا قرر الأصوليون والمفسرون وشراح الحديث تقديرات تليق بفهم نص الشارع لتحقيق مصالح تلك النصوص عند تعذر حمل النصوص على ظاهرها شرعاً، وسموها: «دلالة الاقتضاء» أو «المُقتضى»؛ فيقدرون تقديرات في فهم النص تتوقف عليه مصلحة النص الشرعية؛ تنزيهاً للنص عن اللغو أو

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٥٥).

(٢) الإشارة إلى الإيجاز (ص٢٢٠).

الكذب أو عدم الفائدة، حتى جعلوا الثابت بالمُقتضى؛ كالثابت بالنص[١].

قال الآمدي (ت٦٣١هـ) في قوله عليه الصلاة والسلام: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»: «ويتعذر حمله على حقيقته؛ لإفضائه إلى الكذب في كلام الرسول؛ ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة؛ فلا بد من إضمار حكم يمكن نفيه من الأحكام الدنيوية أو الأخروية، ضرورة صدقه في كلامه»[٢].

٢ ـ في قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «**من شهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق، والنار حق؛ أدخله الله الجنة على ما كان من العمل**»[٣]، وقوله عليه الصلاة والسلام كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «**أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما، إلا دخل الجنة**»[٤].

لا يفهم منها توهين شأن العمل أو تقليل قدره، بالاقتصار على الشهادتين وترك العمل، أو تهوين عمل المعاصي والذنوب عند الله سبحانه وتعالى، بقدر ما هو تعظيم منزلة الشهادتين والعناية بهما وإعطاؤهما قدرهما؛ لتترتب في ذهن المكلف الأولويات، بحسب أوزانها الشرعية المعتبرة؛ فيقدم تعظيم الباطن له سبحانه وتعالى على تعظيم الظاهر؛ إذ قد ينفع عمل القلب دون عمل البدن، ولا ينفع عمل البدن دون عمل القلب، وهذا شأن كل أمر عظيم يريد المتكلم إظهار قدره، يرفعه حتى يبدو للسامع انتفاء غيره، ومن عرف ربه وعرف أسباب رضاه ومحبته، وأسباب غضبه وبغضه؛ علم شأن العمل الصالح ومنزلته عنده، وعلم شأن المعاصي والذنوب وخطورة التساهل بها أو تيسير أمرها.

فإن حديث أبي هريرة رضي الله عنه جاء بعد أن رأى عليه الصلاة والسلام

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١/ ٧٦ ـ ٧٧)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ١٨٢)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٧٠٩)، شرح الكوكب (٣/ ٢١١)، غمز عيون البصائر (١/ ٥٢).

(٢) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٦٨).

(٣) صحيح البخاري (٣٤٣٥) واللفظ له، صحيح مسلم (٢٨).

(٤) صحيح مسلم (٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

استجابته ﷺ لدعائه عليه الصلاة والسلام، ببركة شيء يسير من الطعام في غزوة تبوك، حتى بارك الله فيه، وما تركوا في العسكر وعاء إلا ملؤوه، وأكلوا حتى شبعوا، وفضل فضلة[1]، وهذا مظهر لتأكيد شأن الاعتقاد، لا توهين وإضعاف للأعمال، وعلى هذا الأصل قرر الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «بأن زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع، في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها»[2].

فإنه عليه الصلاة والسلام خص معاذاً رضي الله عنه بقوله: «**ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؛ صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار**» قال معاذ: يا رسول الله أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: «**إذا يتكلوا**»، وأخبر بها معاذ عند موته تأثماً[3]؛ فترجم عليها البخاري (ت٢٥٦هـ): «باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا»[4].

ففهم معاذ رضي الله عنه مقصود الشارع من قوله هذا؛ فلم يزدد إلا عملاً بها؛ لأن المقصد من هذا معرفة منزلة الشهادتين عند الله عز وجل، فكلما تمكنتا من القلب، زاد العمل لا نقص؛ لأنه قال: «صدقاً من قلبه».

قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «قال العلماء: يؤخذ من منع معاذ من تبشير الناس لئلا يتكلوا؛ أن أحاديث الرخص لا تشاع في عموم الناس؛ لئلا يقصر فهمهم عن المراد بها، وقد سمعها معاذ فلم يزدد إلا اجتهاداً في العمل وخشية لله عز وجل، فأما من لم يبلغ منزلته، فلا يؤمن أن يقصر اتكالاً على ظاهر

---

(١) صحيح مسلم (٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الموافقات (٤/ ١٧٠).

(٣) صحيح البخاري (١٢٨) واللفظ له، صحيح مسلم (٣٢) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) صحيح البخاري (٣) كتاب العلم (٤٩) باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا.

هذا الخبر»[١]؛ لذا قال بعد هذا: «ولا يتصور حصول التحقيق ـ أي: تحقيق الشهادتين ـ مع الإصرار على المعصية؛ لامتلاء القلب بمحبة الله تعالى، وخشيته؛ فتنبعث الجوارح إلى الطاعة، وتنكف عن المعصية»[٢].

٣ ـ ومثل هذا ما جاء في أحاديث التوبة في محوها لجميع الذنوب والمعاصي، فليس المقصود منها تسهيل أمر المعصية والإكثار منها؛ بقدر ما هو حث على ترك المعاصي والذنوب؛ فهي فتح الأمل وإبعاد اليأس والقنوط عن قلب العاصي؛ فمن عرف ربه تمام المعرفة؛ لا يمكن أن يفهم من قوله عليه الصلاة والسلام: «**يا ابن آدم لو بلغت ذنوبك عنان السماء، ثم استغفرتني غفرت لك على ما كان منك ولا أبالي**»[٣]؛ توهين شأن المعصية؛ فهذا مناقض لقصد الشارع من أصل شرعية التوبة بالإقلاع عن جميع الذنوب، والندم عليها، وعزمه على عدم العودة إليها مرة أخرى.

ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه ﷻ في ارتكاب السيئة: «**فإن هو همَّ بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة**»[٤]. فليس المقصود الجرأة على السيئات ومقارفتها بكونها لا تكتب إلا واحدة. وإنما المقصود فتح الطريق أمام من ارتكب سيئة أن لا تقف هذه السيئة في طريقه للتوبة والرجوع إلى الله سبحانه وتعالى؛ لئلا يتسلل اليأس والقنوط من رحمته سبحانه وتعالى إلى قلبه فيهلك.

٤ ـ ومثل هذا استحضار عدله وحكمته سبحانه وتعالى في قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من**

---

(١) فتح الباري (١١/ ٣٤٠) لابن حجر. حيث نقله عن ابن رجب من فتح الباري، ولم أجده في المطبوع.

(٢) فتح الباري لابن حجر (١١/ ٣٤٠).

(٣) سنن الترمذي (٣٥٣٤)، وقال: حديث حسن، من حديث أنس. مسند أحمد (٥/ ١٦٧) وحسن إسناده الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٣٥/ ٣٧٥) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٤) صحيح البخاري (٦٤٩١)، صحيح مسلم (٢٠٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إحداكن»[1]، فليس المقصود هنا الذم، ومن استعمل هذا للذم فقد استعمل النص في غير مقصوده المراد منه للشارع؛ فإن الله أعدل وأحكم وأرحم من أن يذم على أمر قدره كوناً، وهو نقص عقلها في جانب. وأراده شرعاً، وهو منعها من الصلاة والصوم حال الحيض كما جاء في النص؛ إذ مناط اللوم والعتب دائماً على ما يدخل ضمن قدرة المكلف، دون ما كان خارجاً عنها.

قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «وليس المقصود بذكر النقص في النساء لومهن على ذلك؛ لأنه من أصل الخلقة، لكن التنبيه على ذلك تحذيراً من الافتتان بهن، ولهذا رتب العذاب على ما ذكر من الكفران وغيره، لا على النقص»[2]، فالمقصود بذلك معرفة طبيعة التعامل معهن كي توفى لهن حقوقهن، ولا يكلفن أعمالاً تنافي طبيعة خلقهن فيصلح حال الرجل في معاملته للمرأة.

٥ ـ ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**بينما كلب يطيف بركية، كاد يقتله العطش؛ إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل؛ فنزعت موقها؛ فسقته؛ فغفر لها به**»[3]، ليس المقصود أن كل من زنت ـ والعياذ بالله ـ وسقت كلباً غفر لها، ومن فهم هذا فقد جانب مقصود الشارع في سياقه للنص. إنما المقصود عظيم ما يترتب على الرحمة في القلوب؛ فالمصلحة المقصود تقريرها: منزلة الرحمة في القلوب، وتقويتها بكل الأسباب، حتى إن الزنا وهو من أعظم وأشد الذنوب، قويت تلك الرحمة على محو أثرها؛ فكيف بمن رحم والديه أو ولده أو أخاه أو جاره أو أحداً من المسلمين؛ فالنص جاء تقوية لطرق وأسباب نشر الرحمة والرأفة بين أهل الإيمان، لا أنه جاء ليسهل جريمة الزنا، بل يفهم منه التشنيع على الزنا لا التساهل فيه؛ لأن الرحمة أزالت أشد الذنوب والمعاصي وهو الزنا.

---

(١) صحيح البخاري (٣٠٤)، واللفظ له، من حديث أبي سعيد الخدري ﵁، صحيح مسلم (٧٩) من حديث ابن عمر ﵄.

(٢) فتح الباري (١/٤٠٦).

(٣) صحيح البخاري (٣٤٦٧) واللفظ له، صحيح مسلم (٢٢٤٥). من حديث أبي هريرة ﵁.

الجهة الثانية: معرفة الخطاب:

يأتي بعد معرفة المُخاطِب معرفة الخطاب، ولا يمكن للناظر من معرفة الخطاب إلا بمعرفة أصول ثلاثة يبنى عليها أي خطاب، هي: لغة الخطاب، وسياق الخطاب، ورتبة الخطاب.

أولاً: لغة الخطاب:

لا يقابل سعة الشريعة، إلا سعة اللغة العربية في مفرداتها وتراكيبها وأساليبها؛ فاختارها المولى سبحانه لتكون وعاء الشريعة وحاضنتها؛ لتحيط بها إحاطة الظرف بالمظروف؛ فتستمد كل واحدة من الأخرى قوتها وشموليتها.

قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، **ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي**، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه»[(١)]، علق ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «وهذا كلام حَرِيٌّ أن يكون صحيحاً. وَمَا بلغنا أنّ أحداً ممن مضى ادعى حفْظ اللغة كلِّها»[(٢)].

ويمكن إيضاح هذا الأصل بالآتي:

أ ـ أن اللغة واسعة فبحسب ترقي وتمكن الناظر من مفردات لغة العرب وتراكيبها، وأساليبهم، وموارد كلامهم؛ يتمكن من إعطاء الخطاب الشرعي أقوى المعاني، وأعظم المصالح، ويطرح أضعفها، ويحمله على أنسب المعاني حال اختلاف الأحوال.

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «وعلى الجملة فالقاعدة في ذلك أن يحمل القرآن على أصح المعاني، وأفصح الأقوال، فلا يحمل على معنى ضعيف، ولا على لفظ ركيك، وكذلك لا يُقدِّر من المحذوفات إلا أحسنها،

---

(١) الرسالة (ص٣٧) ت. أحمد شاكر.

(٢) الصاحبي في فقه اللغة (ص٢٤).

وأشدها موافقة وملايمة للسياق»[1]، وأين من يستطيع هذا، إلا من تمكن من اللغة، وعلم وجوه تصاريفها واشتقاقاتها.

فإذا كان هذا في أصل المصالح؛ فإنه أيضاً في أصل درء المفاسد عن الخطاب؛ إذ لا يتمكن من دفع ما قد يتوهم فيه الخطاب من المفاسد، إلا من تمكن من اللغة: مفردات وأساليب؛ فكم أزال فهم أساليب العرب وسننها؛ لبساً، ورفع شبهاً وطعوناً عن خطاب الشارع، بتوهم معان ناقضة لأصل شرعي؛ أصلها ضعف فهم أساليب اللغة وفنونها.

فابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) لما ألف «تأويل مشكل القرآن» قال في صدره: «وإنما يعرف فضل القرآن، من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات؛ فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال، ما أوتيته العرب خصيصى من الله، لما أرهصه في الرسول، وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب، فجعله علمه، كما جعل علم كل نبي من المرسلين من أشبه الأمور بما في زمانه المبعوث فيه»[2].

وعلى هذا الأصل: جعلت معرفة اللغة أصل في الاجتهاد، قال الإمام مالك (ت١٧٩هـ): «لا أُوتَى برجل يفسّر كتاب الله، غيرَ عالم بلغة العرب، إلا جعلته نكالاً»[3]، وقال الزمخشري (ت٥٣٨هـ): «ومن لم يتق الله في تنزيله، فاجترأ على تعاطي تأويله، وهو غير معرب، فقد ركب عمياء، وخبط خبط عشواء، وقال ما هو تقول وافتراء وهراء، وكلام الله منه براء»[4].

ب ـ أن تنوُّع وسعة لسان العرب خادم للنص الشرعي؛ فكلما كمل المجتهد فهم معاني اللغة كمل فهم معاني الخطاب الشرعي، وينقص فهمه

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز (ص٢٢٠).
(٢) تأويل مشكل القرآن (ص١٧).
(٣) شعب الإيمان (٢/ ٤٢٥).
(٤) المفصل في صنعة الإعراب (ص١٩).

بحسب نقصه؛ فالعناية بفهم غريب الألفاظ لا يغني عن فهم الأساليب ووجوه البيان، ومعرفة الأساليب لا يغني عن قواعد النحو والصرف، وكل واحد مكمل للآخر؛ إذ لم تصلح وتنقح مفردات اللغة إلا ليكون أدل وأدق على المعنى المقصود من الخطاب؛ كي لا يحيد عنه الذهن ويضعف عنه الفهم.

قال البيهقي (ت٤٥٨هـ) واصفاً أصول طلب العلم: «معرفة ما به يمكن طلب الأحكام في الكتاب والسُّنَّة، وهو العلم بلسان العرب، وعاداتها في مخاطباتها، وتمييز مراتب الأخبار؛ لينزل كل خبر منزلته، ويوفي بحسبها حقه»[١].

وللشاطبي (ت٧٩٠هـ) توجيه جيد في هذا حيث قال: «إن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم؛ بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[٢].

لأن الضعف بفهم معنى كلمة قد يجر على المعنى كاملاً؛ فإن الأخفش (ت١٧٧هـ)[٣] لما ضعف في فهم معنى﴿نَّقْدِرَ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]؛ جر على المعنى، قال أبو حاتم (ت٢٥٥هـ)[٤]: «ولم يدر الأخفش ما معنى «نَقْدِرَ»، وذهب إلى موضع القُدرة، إلى معنى:

---

(١) شعب الإيمان (٢/ ٢٥١).

(٢) الموافقات (٢/ ٨٧).

(٣) عبد الحميد بن عبد المجيد مولى قيس بن ثعلبة، أبو الخطاب: من كبار العلماء بالعربية. لقي الأعراب وأخذ عنهم. وهو أول من فسر الشعر تحت كل بيت، وما كان الناس يعرفون ذلك قبله، وإنما كانوا إذا فرغوا من القصيدة فسروها. توفي عام (١٧٧هـ). انظر: إنباه الرواة (٢/ ١٥٧)، سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٢٣)، الأعلام (٣/ ٢٨٨).

(٤) سهل بن محمد بن عثمان الجشمي السجستاني: من كبار العلماء باللغة والشعر. من أهل البصرة كان المبرد يلازم القراءة، توفي عام (٢٥٥هـ). من مصنفاته: «ما تلحن فيه العامة» و«المختصر في النحو على مذهب الأخفش وسيبويه» وغيرها. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٤٣٠)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٢٦٨)، الأعلام (٣/ ١٤٣).

فظنّ أن يفوتنا، ولم يعلم كلام العرب، حتى قال: إن بعض المفسرين قال: أراد الاستفهام: أفظنّ أن لن نقدر عليه؟، ولو علم أن معنى نقدر: نضيِّق، لم يَخْبِط هذا الخبط. ولم يكن عالماً بكلام العرب، وكان عالماً بقياس النحو»[1].

فكلما أحاط الناظر بتنوع معاني المفردات؛ سهل ترتيب معاني الخطاب حسب مقاصده؛ لذا جاءت عناية العلماء بهذه الأنواع فألفت كتب «ما اتفق لفظه واختلف معناه»، وهو المشترك، والأشباه والنظائر، والوجوه والنظائر[2]، وجاءت العناية بحروف المعاني[3]؛ لما لها من أثر واسع في اختلاف اللفظ بحسب معاني الحروف الداخلة على الكلام؛ فيعطي معنى مغايراً للمعنى الآخر؛ تقتضيه ضرورة السياق ومقاصد الكلام.

ج ـ أن الشارع كانت له عناية قصوى بإيضاح معاني الخطاب، وفهم المكلفين لها؛ كي لا يوقعوها على غير مراده؛ فتنقلب المصالح إلى مفاسد؛ فأوضح الشارع خطابه وبيانه للمخاطبين بما لا يوقع السامع بأي اضطراب في

---

(١) تهذيب اللغة (٩/ ٣٩).

(٢) نحو كتاب «التصاريف: تفسير القرآن مما اشتبهت أسماؤه، وتصرفت معانيه»، ليحيى بن سليمان البصري (ت٢٨٠هـ)، و«ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد»؛ لأبي عبد الله الحسين الدامغاني (ت ٤٧٨ هـ)، وكتاب «ما اتفق لفظه واختلف معناه» لأبي السعادات هبة الله بن علي المعروف بابن الشجري (ت٥٤٢هـ)، و«الأشباه والنظائر في القرآن الكريم»، لمقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠هـ)، و«تحصيل نظائر القرآن» للحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ) و«الوجوه والنظائر» لأبي الهلال العسكري (ت٤٠٠هـ)، و«نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر» لجلال الدين أبي الفرج ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ). وغيرها كثير.

(٣) وهي كثيرة جدّاً أبرزها: «حروف المعاني» لأبي القاسم الزجاجي (ت ٣٤٠هـ)، وعقد ابن فارس (ت٣٩٥هـ) فصلاً في كتابه «الصاحبي»، لحروف المعاني، و«رصف المباني في شرح حروف المعاني»، لأحمد بن عبد النور المالقي (ت٧٠٢هـ) و«الجنى الداني في حروف المعاني»، للحسن بن قاسم المرادي (ت٧٤٩هـ)، وما كتبه ابن هشام (ت٧٦١هـ) في كتابه الشهير: «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» حول حروف المعاني، وغيرهم كثير، وغالب كتب «أصول الفقه» تعقد فصلاً في حروف المعاني.

الفهم أو لبس في المعنى، فلا نكاد نجد خطاباً في الشريعة فرداً، بل خطابات الشريعة كلها مكررة مرات ومرات تارة أقوالاً؛ فتبينها الأعمال، وأحياناً أعمالاً يضبطها الخطاب؛ فكل خطاب أو فعل يوضح الآخر ويكشف عن معانية ومراميه، وما يكشفه هذا الخطاب في هذا الجانب يكشفه الخطاب الآخر في جانب آخر، وهكذا تتناوب الخطابات في كشف دلالات الألفاظ، وفي كل حالة وحكم، يكشف لنا الخطاب الشرعي خطابات أخرى كثيرة، وهكذا لا تزال خطابات الشارع يكشف ويوضح بعضها بعضاً، حتى غدت الشريعة ـ ولله الحمد ـ على أوضح وأكمل بيان.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار؛ صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه»[١].

د ـ أمثلة وتطبيقات:

١ ـ وبناء على ما تقدم اتفق علماء الأصول أنه لا يوجد مجمل في الشريعة باق مما أوجبه الشارع على الناس؛ لأن بيان المجمل الواجب واجب[٢]، وهذا أصل قرره إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) لما قال: «كل ما يثبت التكليف في العمل به، يستحيل استمرار الإجمال فيه؛ فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال»[٣].

قال الماوردي (ت٤٥٠هـ): «ثم جعل إلى رسوله ﷺ بيان ما كان مجملاً، وتفسير ما كان مشكلاً، وتحقيق ما كان محتملاً؛ ليكون له مع تبليغ الرسالة ظهور الاختصاص به، ومنزلة التفويض إليه. قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: ٤٤]. ثم

---

(١) الموافقات (٣/ ٣٠٧).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٥٢)، البحر المحيط (٥/ ٩٧)، نيل الأوطار (١/ ١٩٧).

(٣) البرهان (١/ ٢٨٥)، وانظر: البحر المحيط (٥/ ٦٠).

جعل إلى العلماء استنباط ما نبّه على معانيه، وأشار إلى أصوله بالاجتهاد فيه إلى علم المراد، فيمتازوا بذلك عن غيرهم ويختصوا بثواب اجتهادهم»[1].

فلم يبق في الشريعة مجملاً غير مفهوم المعنى، إلا مجملاً قصد الشارع إجماله لمصالح كمال التعبد من أهل التكليف؛ كما أخفى ساعة الإجابة يوم الجمعة، وليلة القدر، واسم الله الأعظم، مع وجود كثير من النصوص والدلالات عليها، لكن بقي فيها حد إجمال لهذا الغرض الشرعي الصحيح، وهو الإكثار من العبادة له ﷻ في الأزمنة الفاضلة كي لا تهجر الأزمنة الفاضلة فيضيع على المكلف التعبد له بأفضل الأزمنة، أو التعبد بجميع أسمائه الحسنى في الدعاء؛ كي لا يهجر اسم دون غيره.

حتى استغرب ابن المنير (ت٦٨٣هـ) مبالغة الناس في تطلب تحديد ساعة الإجابة يوم الجمعة، وليلة القدر لمخالفته لمقصد الشارع من إجمالها، وعدم بيانها؛ فقال: «إذا علم أن فائدة الإبهام لهذه الساعة وليلة القدر؛ بعث الداعي على الإكثار من الصلاة والدعاء، ولو بين لاتكل الناس على ذلك وتركوا ما عداها؛ فالعجب بعد ذلك ممن يجتهد في طلب تحديدها»[2].

٢ ـ عنايته عليه الصلاة والسلام في أحاديثه الشريفة بتكرارها إعانة في فهم معانيها، قالت عائشة ﵂: كان كلام رسول الله ﷺ فصلاً؛ يفهمه كل من يسمعه[3]، ثم أبان ذلك أنس بقوله: «كان النبي ﷺ إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً، حتى تفهم عنه، وإذا أتى قوماً فسلم عليهم؛ سلم عليهم ثلاثاً»[4]، وهو

---

(١) أدب الدنيا والدين (ص٨٨).

(٢) فتح الباري (٢/ ٤٢٢)، ونسب ذلك ابن حجر إلى الحاشية لابن المنير، ولم أجده في: «المتواري على أبواب البخاري» المطبوع، ولكن ربما يقصد حاشية ابن المنير على الكشاف للزمخشري.

(٣) سنن أبي داود (٤٨٣٩)، مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٣٠٠)، وحسنه العراقي في المغني عن حمل الأسفار (ص٨٥٠)، والألباني في السلسلة الصحيحة (٥/ ١٣١).

(٤) صحيح البخاري (٩٤)، من حديث أنس ﵁.

معنى ما قاله جابر بن عبد الله: «كان في كلام رسول الله ترتيل، أو ترسيل»[(١)].

ومقصده عليه الصلاة والسلام تمام الفهم للاهتمام بالمكرر، وحفظ الشريعة، ونقلها؛ فالتكرار والتفصيل هما أدوات الفهم والحفظ؛ لذا جاء تعليل ذلك في حديث أنس: «حتى تفهم عنه»، وفي لفظ: «يعيد الكلمة ثلاثاً لتعقل عنه»[(٢)]، وجاء في حديث آخر عن عائشة: «كان يتكلم بكلام فصل، يبيّنه، يحفظه من جلس إليه»[(٣)]؛ فأناطوا التكرار تارة بالعقل والفهم، وتارة بالحفظ، وهذا من كمال رحمته وشفقته عليه الصلاة والسلام بأمته[(٤)].

قال الزمخشري (ت٥٣٨هـ): «فإن قلت: ما فائدة التثنية والتكرير؟ قلت: النفوس أنفر شيء من حديث الوعظ والنصيحة، فما لم يكرر عليها عوداً عن بدء؛ لم يرسخ فيها ولم يعمل عمله، ومن ثم كانت عادة رسول الله ﷺ، أن يكرر عليهم ما كان يعظ به، وينصح ثلاث مرات، وسبعاً؛ ليركزه في قلوبهم، ويغرسه في صدورهم»[(٥)].

لذا أنكرت عائشة رضي الله عنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه لما جاء وجلس بجانب غرفتها، وأخذ يحدث بحديث النبي عليه الصلاة والسلام يسرده بسرعة، فقالت: «ألا يعجبك أبو هريرة، جاء فجلس إلى جنب حجرتي؛ يحدث عن النبي ﷺ، يسمعني ذلك، وكنت أسبح؛ فقام قبل أن أقضي سبحتي، ولو أدركته لرددت عليه؛ إن رسول الله ﷺ، لم يكن يسرد الحديث كسردكم»[(٦)]،

---

(١) سنن أبي داود (٤٨٤٠)، السنن الكبرى للبيهقي (٣/ ٢٠٧)، مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٣٠٠)، وحسن إسناده الألباني في صحيح الجامع (٢/ ٨٧٣).

(٢) سنن الترمذي (٣٦٤٠)، وصححه الحاكم (٧٧١٦).

(٣) صحيح مسلم (٢٤٩٣)، سنن الترمذي (٣٦٣٩) واللفظ له.

(٤) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٩/ ٢٤)، المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٣٠٠)، شرح النووي على صحيح مسلم (٦/ ١٦٠)، فيض القدير (٥/ ١٤٥).

(٥) الكشاف (٤/ ١٢٦).

(٦) صحيح مسلم (٢٤٩٣).

وفي لفظ: «إنما كان حديث رسول الله ﷺ، فصلاً تفهمه القلوب»[1]. واعتُذر عن أبي هريرة رضي الله عنه بأنه كان واسع الرواية، كثير المحفوظ؛ فكان لا يتمكن من التمهل عند إرادة التحديث؛ كما قال بعض البلغاء: أريد أن أقتصر، فتزدحم القوافي علي[2]؛ فمقصد أبي هريرة غير مقصده عليه الصلاة والسلام في التحديث.

وقد أوضح ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) المقصود من التكرار بقوله: «أما إعادة الكلمة لتفهم، فلا تعدو ثلاثة أشياء: إما ليفهم معنى اللفظ بإعادته. أو ليتضح اللفظ، فينقطع عنه المحتملات. أو لتحفظ، فيكون المراد بالفهم الحفظ»[3]، وهذا حسب الغرض، وقد يزيد عن الثلاث؛ إذ ليس هذا بحد، بل بحسب حصول المقصد ومصلحة الخطاب.

وقال الباجي (ت٤٧٤هـ): «فكان يكررها ثلاثاً، تارة للإفهام والتعليم، وتارة للاستكثار من الذكر»[4].

ثانياً: سياق الخطاب:

وهذا عليه مدار الفقه والفهم، والصدر والورد، وإليه منتهى السؤل والقصد؛ فسياق الخطاب يحدد معالمه ويبيِّن مراميه، ويوضح مبتدأه ومنتهاه، ولا يتفطن له ويفهمه إلا من ضرب سهماً وافراً وحظّاً راجحاً من النظر، حتى إن الناظر يترقى ويحصل له من العلم بالسياق ما يرفع الإبهام ويزيل الإيهام، وقد يقطع بالدلالة على المقصود بتفهمه للقرائن الملازمة للسياق؛ فسياق كل خطاب يقوم به من القرائن التي تفرقه وتوضحه وتمايزه عن غيره، وتبيِّن مراد المتكلم منه ما لا يحيط به إلا الفطن الفهم، وهي تقصر عن الوصف، ولو رام أحد وصفها بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلاً؛ فكأنها تدق

---

(١) مسند أبي يعلى (٤٣٩٣).

(٢) انظر: فتح الباري (٦/ ٥٧٩)، عمدة القاري (١٦/ ١١٦).

(٣) كشف المشكل (١/ ٨٥٤).

(٤) المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٣٠٠).

عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها؛ فإن القرائن لا تبلغها غايات العبارات؛ لذا فإن كثيراً من ظواهر الألفاظ المشكلة، لما تُرد إلى السياق؛ تكون نصوصاً لظهور المراد كما أبان ذلك إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)[١].

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه»[٢].

وللسياق مراتب يبدأ من أجزاء الخطاب وألفاظه المكونة له، وينتهي بمعرفة الجهة الخاصة التي جاء الخطاب لها؛ مروراً بموضوع الخطاب الذي صدر لأجله؛ فكل خطاب له لفظ خاص به يتمايز عن غيره من الخطابات، وله موضوع خاص جاء لأجله الخطاب، وله جهة جاء يخدمها يشترك فيها مع غيره في تكميل المعاني والأحكام.

وعليه فيمكن تقسيم السياق إلى ثلاث مراتب: بنية الخطاب، وموضوع الخطاب، وجهة الخطاب.

الرتبة الأولى: بنية الخطاب:

أ ـ بتفهم الناظر بناء ألفاظ الخطاب، وكيفية اتصالها مع بعضها، وترتيب ألفاظها، وترابطها، ونوعية الرباط بينها؛ يتكامل لديه فهم معنى الخطاب؛ لأن كل جزء ورابط ولفظ في الخطاب جاء إيضاحاً وبياناً لمقصود الخطاب، وكلما ترقى الناظر في فهم الخطاب، وظف كل لفظة أو إشارة بعيدة أو قريبة في الخطاب لخدمة مقصود الخطاب، وبيان المراد منه من المعاني القريبة أو البعيدة؛ لذا عني العلماء عناية كبيرة بتفهم سياق الخطاب؛ لأنها مبينة لمجمله، ومقيدة لمطلقه، ومخصصة لعمومه، وموضحة لمعانيه.

قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «باب الصنف الذي يبيِّن سياقه

---

(١) انظر: البرهان (١/ ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٣٧٦).
(٢) الموافقات (٣/ ٣٤٧).

معناه»[1]، ثم أورد آيتين من كتاب الله ﷻ لبيان ذلك؛ لذا نُقل الاتفاق على تأثير دلالة السياق في الخطاب[2]، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «فإن السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطولة؛ إلا بعض المتأخرين، ممن أدركنا أصحابهم»[3].

ب ـ ونظراً لقوة أثر «سبب الخطاب» في «سياق الخطاب» جعل بعضهم السبب هو السياق؛ فيتوهم تعارض القاعدة الأصولية: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب[4]، مع قاعدة السياق بكونه: يخصص العموم، ويبين المجمل، ويعين المحتمل. ولا تعارض بينهما؛ لأن «سبب الخطاب» جزءاً من «السياق».

فإن **سبب الخطاب**: هو الأمر الخارجي الذي جاء لأجله الخطاب، وله أثر كبير في الخطاب؛ لأن فهم سبب الخطاب يسهل تفهم كل كلمة في الخطاب، بإناطتها بسببه الذي جاء الخطاب لأجله، وهذا يتعدى شخص المتسبب بالخطاب إلى غيره ممن شمله السبب؛ لذا قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ومعنى معرفة السبب، هو معنى معرفة مقتضى الحال»[5].

فكل من شابه حالة المتسبب بالخطاب شمله الخطاب؛ فتبقى صورة السبب مؤثرة في الحكم؛ إذ لا يتعدى أي صورة لا يشملها السبب إلا بدليل آخر؛ فلو حصل جرم على يد شخص لسبب معين؛ فجاء عقاب محدد لهذا الجرم؛ فلا يختص العقاب بالشخص المتسبب، بل يتعداه إلى كل من شابهه

---

(١) الرسالة (ص٥٧).

(٢) انظر: البحر المحيط (٨/ ٥٤)، البرهان في علوم القرآن (١/ ٣٣).

(٣) إحكام الأحكام (٢/ ٣٣٠).

(٤) انظر القاعدة في: البرهان (١/ ٢٥٣)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص٣٥٩)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (ص٥٠٧).

(٥) الموافقات (٣/ ٣٤٧).

في المعنى، لكن لا يتعدى العقاب صورة الجرم إلى جرم آخر إلا بخطاب آخر.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسُّنَّة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص؛ فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ»[١].

كرفع حظر الجماع ليلة الصيام لما اختان عمر وغيره من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنفسهم ليلة الصيام، وكنزول آية الظهار في سلمة بن صخر، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونزول حد القذف في رماة عائشة رضي الله عنها، ثم تعدى ذلك إلى غيرهم، لكن يبقى السبب مقيد للعمل الذي جاء، بمعنى لا يتعدى به موضعه[٢].

وأما **سياق الخطاب**: فهو مجموع القرائن، والأحوال السابقة، والمقارنة، واللاحقة التي أحاطت بالخطاب أثناء سياقه؛ مبنية على سببه[٣]؛ فالسياق واسع جداً يعسر تحديده أو ضبطه، وهي التي قصدها الأصوليون بالقرائن.

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري، يحصل عن قرائن أحوال، ورموز، وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته، ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: السلام عليكم أنه يريد التحية أو الاستهزاء، واللهو، ومن جملة القرائن فعل

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣٩).

(٢) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٥٨)، البرهان في علوم القرآن (١/ ٢٤).

(٣) انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع (١/ ٢٩، ٣٦٥)، إرشاد الفحول (ص٢٧٤).

المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح. . . من سلم أن حركة المتكلم، وأخلاقه، وعادته، وأفعاله، وتغير لونه، وتقطيب وجهه وجبينه، وحركة رأسه، وتقليب عينيه تابع للفظه، بل هذه أدلة مستقلة؛ يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية»[١].

حتى رفع إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) رتبة السياق فخصص به الخطاب؛ فقال: «وظهر لنا خروج معنى عن قصد المتكلم، وكان سياق الكلام يفضي إلى تنزيل غرض الشارع على قصد آخر؛ فلست أرى التعلق بالعموم الذي ظهر فيه خروجه عن قصد الشارع»[٢].

وربما قصد ابنُ دقيق العيد الجوينيَ لما قال: «نص بعض أكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالقرائن القاضية بالتخصيص»[٣]، وعلى هذا جاء في القواعد: «الكلام إذا سيق لمعنى لا يُحتج به في معنى غيره»[٤]؛ فدلالة العموم ليست بالقوية، إذا ظهر من السياق مقصود اللفظ[٥].

وقد فرق ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) بين دلالة السياق وسببه بقوله: «ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق، والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم. وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجريهما مجرى واحداً؛ فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به. كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، بسبب سرقة رداء صفوان. وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع. أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان

---

(١) المستصفى (ص٢٢٨).
(٢) البرهان (٢/٣١٧).
(٣) البحر المحيط للزركشي (٣/ ٣٨٠)، إرشاد الفحول (ص٢٧٥) عن ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام».
(٤) قواعد المقري (٢/٤٤٦).
(٥) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٤٩).

المجملات، وتعيين المحتملات؛ فاضبط هذه القاعدة؛ فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى»[1].

ومن أراد تصور هذا أكثر: فليقرأ أي خطاب، لا يمكن تفهم ما فيه إلا بقراءة سياقه من أوله إلى آخره؛ فيعطف آخره على أوله، وأوله على آخره، ويتأمل في كل لفظة، وكلمة وحرف، وكيفية ترابطها مع بعضها، ويبنيها على سببها التي جاء الخطاب لأجلها، وحال المخاطب بها، وزمانه؛ فيتكامل له ظهور المعنى.

قال البقاعي (ت٨٨٥هـ) كلمة جميلة في هذا: «من تدبر الابتداء عرف الختم، ومن تأمل الختم لاح له الابتداء»[2]. وقال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) مستدلاً لتخصيص العموم بالقرائن: «يشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضاً، حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم؛ بناء على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم»[3].

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «القاعدة: أن اللفظ إذا سيق لبيان معنى لا يحتج به في غيره؛ فإن داعية المتكلم منصرفة لما توجه له، دون الأمور التي تغايره»[4].

ومعنى ما ذُكر؛ بسطه الشاطبي (ت٧٩٠هـ) وأوضحه بقوله: «إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم؛ الالتفات إلى أول الكلام وآخره؛ بحسب القضية، وما اقتضاه الحال فيها؛ لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛

---

(١) إحكام الأحكام (٢/ ٢١).

(٢) نظم الدرر (١/ ٣٧٢).

(٣) البحر المحيط للزركشي (٣/ ٣٨٠)، إرشاد الفحول (ص٢٧٥) عن ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام».

(٤) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (ص٥٣٤).

فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد؛ فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»[1].

ج ـ ولأهمية العناية بتكامل السياق في تكامل الفهم: اهتم علماء الحديث بجمع الطرق والروايات والألفاظ للخطاب الواحد؛ ليقفوا على أتم المعاني وأوفاها وأوضحها ويأمنوا الخطأ؛ فكلما كان الخطاب أتم سياقاً؛ كان أوضح وأجلى، قال الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً» وقال يحيى بن معين[2] (ت٢٣٣هـ): «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه»[3]، وعليه تمييز الصحيح من السقيم في الروايات والألفاظ؛ لذا نص أهل الأصول على أن الخبر الأحسن سياقاً يقدم على غيره حال التعارض[4]؛ لذا قدم الإمام مالك حديث جابر بن عبد الله في الحج، على حديث أنس ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ لتمام وحسن السياق.

عندئذ يأمن الخلل ويتقي الزلل عن تعميم لفظ خاص، أو إطلاق لفظ مقيد، أو إجمال لفظ مبين، أو إبهام لفظ محدد، بما يخرجه عن مراد المُخاطِب؛ فلا يمكن فهم مخاطبات الناس إلا على سياقاتها التي جاءت فيه، بحسب أعرافهم وعاداتهم في المخاطبات، حتى جاء أصل في هذا: «اللفظ

---

(١) الموافقات (٣/ ٤١٣).

(٢) يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء، البغدادي، أبو زكريا، من أئمة الحديث وحفاظه، ومؤرخي رجاله. سيد الحفاظ، وإمام الجرح والتعديل، من كلامه: كتبت بيدي ألف ألف حديث. توفي بالمدينة حاجّاً عام (٢٣٣هـ). من مصنفاته: «التاريخ والعلل»، و«معرفة الرجال» و«الكنى والأسماء» وغيرها. انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ٣٥٤)، تاريخ بغداد (١٤/ ١٧٧)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٧١)، الأعلام (٨/ ١٧٢ ـ ١٧٣).

(٣) القولان في: الجامع لأخلاق الراوي (٢/ ٢١٢).

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه (٣/ ١٠٢٩)، شرح الكوكب (٤/ ٣٦).

المطلق إذا كان له مسمى معهود، أو حال تقتضيه؛ انصرف إليه»[1].

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «السياق مرشد إلى تبين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال؛ فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمّاً، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذمّاً واستهزاء وتهكماً، بعرف الاستعمال، مثاله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩]؛ أي: الذليل المهان، لوقوع ذلك في سياق الذم»[2].

د ـ أمثلة وتطبيقات:

١ ـ **ومما يبيِّن تأثير السياق** في ضبط معاني الألفاظ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...﴾ الآية [الزمر: ٩]؛ فلو أخذت على عمومها لرفعت أصحاب العلم مطلقاً كل الأحوال، لكن لو رجعنا إلى دلالة السياق نجدها جاءت بعد قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٩﴾﴾ [الزمر: ٩]؛ فكان العمل والعبادة وطول القيام هو الرافع لأهل العلم، لا مجرد العلم، وهذا المطرد من أصل الشريعة في آيات وأحاديث كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ﴾ [فاطر: ٢٨]؛ إذ مجرد العلم دون عمل، يكون وبالاً على صاحبه فيكون الجاهل أرفع حالاً منه[3]؛ فخصص السياق هنا عموم المقال، وفهم المقصد من الرفع؛ لذا قال الرازي (ت٦٠٦هـ): «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات، والروابط»[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١١١)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٤/ ٦٧).

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص١٥٩). وقريباً من هذا القول نقله ابن القيم في بدائع الفوائد (٢/ ٢٢).

(٣) مفاتيح الغيب (١٠/ ١٠٧).

(٤) مفاتيح الغيب (١٠/ ١٠٧).

٢ ـ ومن ذلك: الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام: «**تجلس شطر دهرها لا تصلي**» في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً[(١)]؛ فمع أنه حديث باطل لا يعرف كما قال النووي (ت٦٧٦هـ)[(٢)]، لكن على أصل من يستدل به: فإنما سيق لبيان نقصان الدين[(٣)]، لا لبيان أقل الحيض؛ فقد يكون فيه شيء من المبالغة، كما هو مقرر في أساليب العرب بالكلام؛ لأنا نعلم قطعاً أنها لا تقعد نصف عمرها، ألا ترى أنها لا تقعد حال صغرها، وإياسها، وكذا زمان الطهر يزيد على زمان الحيض عادة[(٤)]؛ فلم يكن شطر دهرها؛ فإناطة الأحكام به من هذه الدلالة فيه ضعف.

٣ ـ ومن ذلك: ضَعّف علماء المالكية استدلال ابن العربي (ت٥٤٣هـ) وغيره بقوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ [الحشر: ١٤]، على منع صلاة المفترض خلف المتنقل؛ لأن الكلام مساق لبيان حال اليهود، أو حال المنافقين، دون أهل الإيمان[(٥)].

٤ ـ ومن ذلك حديث أنس قال: «فجاء أسيد بن حضير وعباد بن بشر إلى النبي ﷺ فقالا: يا رسول الله؛ إن اليهود تقول: كذا وكذا، أفلا ننكحهن في المحيض؟ فتمعّر وجه رسول الله ﷺ حتى ظننا أن قد وجد عليهما؛ فخرجا فاستقبلتهما هدية من لبن إلى رسول الله ﷺ فبعث في آثارهما فسقاهما؛ فظننا أنه لم يجد عليهما»[(٦)].

فالظن تكرر هنا مرتين بمعنيين مختلفين بحسب سياق النص، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «فالظن الأول حسبان، والآخر علم ويقين، والعرب

---

(١) استدل به الشافعية على أكثر الحيض. انظر: الحاوي (١/ ٤٣٥)، المهذب مع المجموع (٢/ ٤٠٣).
(٢) المجموع (٢/ ٤٠٥).
(٣) انظر: المستصفى (ص٢٦٣)، كشف الأسرار (٢/ ٢١٠).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٤٠).
(٥) انظر: أحكام القرآن (٤/ ١٨٨) لابن العربي، قواعد المقري (٢/ ٤٤٦، ٤٤٧).
(٦) سنن أبي داود (٢٥٨، ٢١٧٦)، واللفظ له، سنن الترمذي (٢٩٧٧)، وقال: حسن صحيح.

تجعل الظن مرة حسباناً، ومرة علماً ويقيناً؛ لاتصال طرفيه بهما؛ فمبدأ العلم ظن، وآخره يقين»[١].

٥ ـ ومن ذلك: الاستدلال بأمره عليه الصلاة والسلام الحيَّض باعتزال المصلى يوم العيد[٢]، على تأكيد تحية مصلى العيد بأخذه أحكام المساجد في عدم جواز دخول الحائض له. وقد لا يكون الاستدلال قويّاً: فلم يكن سياقه هنا عليه الصلاة والسلام لتقرير أحكام مصلى العيد، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «وقد قيل: إن المصلى يكون لَهُ حكم المساجد في يوم العيدين خاصةً، في حال اجتماع الناس فيهِ، دونَ غيره مِن الأوقات. وفي ذَلِكَ ـ أيضاً ـ نظر. . . وقد صرح أصحابنا: بأن مصلى العيد ليسَ حكمه حكم المسجد، ولا في يوم العيد»[٣].

فيحتمل أن أمره باعتزالهن المصلى: تأكيد منه عليه الصلاة والسلام على عدم جواز صلاة الحائض؛ لأنه لما أمر الحيض بالخروج للمصلى، ربما توهمن جواز الصلاة؛ فأكد على الاعتزال؛ رفعاً للتوهم، وتقريراً لأصل الشرع في عدم جواز صلاة الحائض.

أو مبالغة في التنزيه لمحل العبادة في وقتها، على سبيل الاستحسان كي لا تؤذي الرائحة المصليات.

أو لكراهة جلوس من لا يصلي مع المصلين في محل واحد حال إقامة الصلاة، كما جاء في حديث عمران بن حصين: «ما منعك أن تصلي معنا»[٤]، وفي حديث محجن الديلي أنه عليه الصلاة والسلام قال له: «**ما منعك أن تصلي ألست برجل مسلم؟**»[٥]؛ لأنه كان جالساً، والناس يصلّون[٦].

---

(١) معالم السنن (١/ ٧١).
(٢) صحيح البخاري (٣٥١)، صحيح مسلم (٨٩٠) من حديث أم عطية ﵂.
(٣) فتح الباري (١/ ٥٠٨).
(٤) صحيح البخاري (٣٤٨)، صحيح مسلم (٦٨٢).
(٥) سنن النسائي (٨٥٧)، مسند أحمد (١٦٤٤٢)، وصححه ابن حبان (٢٤٠٥)، والحاكم (٨٩٠)، والألباني في تخريجه لمشكاة المصابيح (١/ ٣٦٣).
(٦) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٤٧).

أو لضيق المكان فلا يسع إلا الطاهرات دون الحيض، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «والأظهر: أن أمر الحيَّض باعتزال المصلى إنما هوَ حال الصلاة؛ ليتسع على النساء الطاهرات مكان صلاتهن، ثُمَّ يختلطن بهن في سماع الخطبة»[١]. فمع قيام وتعدد هذه الاحتمالات لا يبقى لما ذكر قوة.

٦ ـ ومن ذلك استدلال ابن حزم (ت٤٥٦هـ) بقوله عليه الصلاة والسلام: «**من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح؛ فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة**»[٢]؛ بجواز الأضحية بالدجاجة أو بالبيضة حيث قال: «**ففي هذين الخبرين هدي دجاجة، وعصفور، وتقريبهما، وتقريب بيضة؛ والأضحية تقريب بلا شك، وفيهما أيضاً فضل الأكبر فالأكبر جسماً فيه، ومنفعة للمساكين، ولا معترض على هذين النصين أصلاً**»[٣].

فعدم مراعاة أصل السياق قربه من الشذوذ؛ فإن السياق لم يأت لبيان ما يضحى به؛ إذ الأضاحي أضيق وصفاً من القربة؛ فليس كل ما صح قربة صح أضحية بدليل شروط الأضاحي التي جاءت بها الشريعة لا تصح إلا بها، ولكن كل ما صح أضحية صح قربة، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وقد أجمع العلماء أنه لا يجوز في العقيقة، إلا ما يجوز في الضحايا من الأزواج الثمانية، إلا من شذ ممن لا يعد خلافاً»[٤]، وقال: «والذي يضحى به بإجماع من المسلمين؛ الأزواج الثمانية، وهي الضأن، والمعز، والإبل، والبقر»[٥]، والله أعلم.

---

(١) فتح الباري (١/٥٠٨).
(٢) صحيح البخاري (٨٨١)، صحيح مسلم (٨٥٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) المحلى (٦/ ٣١).
(٤) الاستذكار (٥/ ٣٢١).
(٥) التمهيد (٢٣/١٨٨).

الرتبة الثانية: موضوع الخطاب:

وبعد «بنية الخطاب» يأتي«موضوع الخطاب»، وهو المعنى الذي جاء الخطاب إجمالاً لتحصيله؛ أحياناً يتجلى موضوع الخطاب ويسهل تحديده وبيان موقع رتبته مع غيره، وأحياناً تشتبك وتتداخل الموضوعات في الخطاب الواحد؛ فيجب تحقيق الموضوع الأصلي للخطاب ليترتب بناء الأحكام عليه، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «وقد يجمع الكلام بين القرائن في اللفظ الواحد، ويفرق بينها في المعاني، وذلك على حسب الأغراض والمقاصد فيها، وقد يكون الكلام في الفصل الواحد بعضه على الوجوب وبعضه على الندب، وبعضه على الحقيقة، وبعضه على المجاز، وإنما يعلم ذلك بدلائل الأصول وباعتبار معانيها»[1]؛ لذا جاء في القواعد: «الترجيح بالمقصود أولى من الترجيح باعتبار اللفظ»[2].

وهذا يبيِّن أن نظر الفقيه الدائم ليس بمعنى مفردات الخطاب ـ على أهميتها ـ ولكن له نظر آخر بموضوع الخطاب الذي جاء من أجله، وإذا لم ينتبه الفقيه لهذا المعنى ربما ركب خطابات على أو بنى أحكاماً على غير موضوعاتها، حتى إن ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) جعل من لم يتفطن لهذا الأصل أجهل من العوام، وإن حاز شيئاً من العلم؛ وهذا واضح: لأنه يقلب الأحكام مع النصوص فقال: «فليفهم مقصود الموضوعات، وحكمها، والمراد منها، فمن لم يفهم، ولم يعمل بمقتضى ما فهم؛ كان كأجهل العوام، وإن كان عالماً»[3].

وعلى هذا اجتهد علماء الحديث في بناء تراجمهم وظهر تفاوت وقوة فقههم بحسب بيان غرض كل نص أو مجموعة من النصوص تحت ترجمة واحدة، قال ابن المُنيِّر[4] (ت٦٨٣هـ): «ما أثرته عن جدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: كتابان

---

(١) معالم السنن (١/ ٨٨).

(٢) تبيين الحقائق (٤/ ١٢٥).

(٣) صيد الخاطر (ص٤٥٦).

(٤) أحمد بن محمد بن منصور، من علماء المالكية في الإسكندرية، ولي قضاءها =

فقههما في تراجمهما؛ كتاب البخاري في الحديث، وكتاب سيبويه في النحو»[1]، ثم قال: «فهذا ـ والله أعلم ـ سِر كون البخاري ـ ساق الفقه في التراجم؛ سياقه المُخلِّص للسنن المحضة عن المزاحم، المستثير لفوائد الأحاديث من مكامنها، المستبين من إشارات ظواهرها مغازي بواطنها؛ فجمع كتابه العلمين والخيرين الجمَّين؛ فحاز كتابه من السُّنَّة جلالتها، ومن المسائل الفقهية سلالتها»[2].

ولنا أن ننظر كيف يكرر المحدث الحديث الواحد في أكثر من موضع، وتختلف تراجمه بحسب المواضيع التي يحققها النص، بل وتختلف ترجمة كل محدث على الحديث حتى منهم من يترجم بفرع فقهي، وبعضهم بأصل من الأصول[3].

فمتى ترتب موضوع الخطاب الأصلي؛ سهل إناطته بمقاصد العبادات؛ لأن لدينا أمرين متكاملين: فهم موضوع الخطاب، وفهم مقصد كل عبادة من العبادات؛ فيناط بكل مقصد ما يرعاه ويحصله من مواضيع.

الأثر الفقهي:

١ ـ لم يمض العلماء أحاديث النوافل على الفرائض؛ للاختلاف بين موضوعيهما وتباين مقصديهما، وربما استدرك العلماء على من نزل أحاديث الفرائض على النوافل أو العكس من كل وجه؛ إذ من المتقرر في النوافل والتطوعات التوسع والتسهيل والتيسير؛ تكثيراً وإشاعة لها. بخلاف الفرائض

= وخطابتها مرتين. توفي فيها عام (٦٨٣هـ). من مصنفاته: «تفسير حديث الإسراء»، و«الانتصاف من الكشاف» و«المتواري على أبواب البخاري» وغيرها. انظر: الديباج المذهب (١/ ٢٤٣)، الوافي بالوفيات (٨/ ١٢٨)، العبر في خبر من غبر (٣/ ٣٥٢)، الأعلام (١/ ٢٢٠).

(١) المتواري (ص٣٧).

(٢) المتواري (ص٣٩).

(٣) للاستفادة من فقه التراجم، انظر ـ مثلاً ـ كتاب «آراء الإمام ابن ماجه الأصولية من خلال تراجم أبواب سننه» د. سعد بن ناصر الشثري.

فهي على التحديد والضبط والتأقيت؛ لذا قعدوا: النوافل مبناها على التخفيف والمسامحة؛ تكثيراً لها، بخلاف الفرائض[1]؛ فلو أجرينا إحداهما على الأخرى من كل وجه لربما خالفنا مقصود الشارع.

٢ ـ ونحو هذا: الاختلاف بين أحكام المأموم والإمام في التبكير للصلاة يوم الجمعة، أو في الصلوات؛ للتباين بين مقاصدهما؛ فمقصود المأموم من التبكير عدم تفويت الصلاة، والدنو من الإمام لتحصيل كمال الصلاة بكمال الاقتداء والخشوع، وكلاهما منتف بحق الإمام؛ فلا تؤخذ نصوص الإمام وتجعل للمأمومين، أو تؤخذ نصوص المأمومين وتجعل للإمام؛ للاختلاف بين الموضوعين.

لذا نص الفقهاء على أن الإمام لا يشرع له التبكير يوم الجمعة، لفوات المقصود من التبكير في حق الإمام، بخلاف المأمومين، قال الماوردي (ت٤٥٠هـ): «يختار للإمام أن يأتي الجمعة في الوقت الذي تقام فيه الصلاة، ولا يبكر؛ اتباعاً لرسول الله ﷺ، واقتداء بالخلفاء الراشدين، رضي الله عنهم»[2]، ونحو هذا عدم التبكير للإمام يوم العيد[3]، قال الإمام مالك: «مضت السُّنَّة، التي لا اختلاف فيها عندنا، في وقت الفطر والأضحى؛ أن الإمام يخرج من منزله، قدر ما يبلغ مصلاه، وقد حلت الصلاة»[4].

٣ ـ وعلى هذا الأصل: اختلاف خطابه عليه الصلاة والسلام بين التعليم والتفقيه والتفهيم والفتيا. وبين الموعظة والتذكير والإنذار بحسب اختلاف الموضوع؛ فكل واحد منهما له طريقته بناء على اختلاف المقاصد والغايات التي جاء الخطاب لها، فلا يحمل أحدهما على الآخر، بل بحسب الحال،

---

(١) انظر: المبسوط (٢/ ١٤٦)، المستصفى (ص٣٣٣)، المغني (١/ ٤٤٣، ٣/ ٨)، المجموع (٢/ ٤٦٣)، منح الجليل (٣/ ٢٤٢).

(٢) الحاوي في فقه الشافعية (٢/ ٤٣٩). وانظر: طرح التثريب (٣/ ١٧٢)، الإنصاف (٢/ ٤٠٨)، كشاف القناع (٢/ ٤٢).

(٣) انظر: المنتقى (١/ ٣٢١)، المغني (٢/ ١١٤)، المجموع (٥/ ١٥).

(٤) موطأ مالك (٤٣٩).

وعلى هذا حمل النووي (ت٦٧٦هـ) إنكاره عليه الصلاة والسلام على الخطيب الذي قال: «من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى» فقال رسول الله ﷺ: «**بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى**»[(١)].

قال النووي (ت٦٧٦هـ): «أن سبب النهي أن الخطب شأنها البسط والإيضاح، واجتناب الإشارات والرموز، ولهذا ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً ليفهم... وإنما ثنى الضمير ها هنا؛ لأنه ليس خطبة وعظ، وإنما هو تعليم حكم؛ فكلما قل لفظه؛ كان أقرب إلى حفظه، بخلاف خطبة الوعظ؛ فإنه ليس المراد حفظه، وإنما يراد الاتعاظ بها»[(٢)].

٤ ـ وعلى هذا الأصل أيضاً: قرر فقهاء الشافعية تقديم الأسن على الأفقه في صلاة الجنازة، بخلاف الصلوات الأخرى؛ فيقدم الأفقه؛ لأن المقصود من صلاة الجنازة الدعاء، ودعاء الأسن أقرب إلى الإجابة؛ لأنه أخشع غالباً، وأحضر قلباً، والمراد في سائر الصلوات مراعاة ما يطرأ فيها مما يحتاج إلى فقه، ومراعاة أقوالها وأفعالها؛ فقدم الأفقه فيها[(٣)]، وهذا له وجه.

٥ ـ وبناء على هذا الأصل أيضاً: لم يعتبر ـ بعض العلماء ـ القياس في العبادات خصوصاً عند تباعدها عن بعضها للتباين بين مقاصدها؛ إذ مقاصد وغايات الأشياء المتجاورة أقرب من الأشياء المتباعدة، ويعتبر الناس في

---

(١) صحيح مسلم (٨٧٠) من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (٦/ ١٥٩ ـ ١٦٠)، وانظر: سبل السلام (١/ ٤٩)، نيل الأوطار (٣/ ٣١٤).

(٣) انظر: نهاية المطلب (٣/ ٤٧)، المجموع (٥/ ١٧٧). وينبه هنا أن الشافعية يقدمون إمامة الأفقه على الأقرأ حال كون الأفقه لديه من القراءة ما يقيم به الصلاة؛ لأن احتياج الصلاة إلى الفقه، أكثر من احتياجها إلى القراءة. انظر: الأم (١/ ١٨٥)، المجموع (٤/ ١٧٧).

حياتهم التقارب مؤذن بالتشابه؛ لذا كان القياس أجرى وأقيس عندما يكون داخل العبادة الواحدة، وأقوى منه في أجزاء العبادة الواحدة.

قال الجويني (ت٤٧٨هـ): «فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة، فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني»[١]؛ لذا قال التفتازاني (ت٧٩٣هـ): «كلما كان الجنس أقرب إلى الوصف؛ أي: أقل واسطة، وأشد خصوصية؛ كان القياس أقوى، وبالقبول أحرى؛ لكونه بالتأثير أنسب، وإلى اعتبار الشرع أقرب»[٢].

وقد أوضح هذا الزركشي (ت٧٩٤هـ) بقوله: «فأعم مراتب الحكم كونه حكماً، ثم ينقسم إلى الأقسام الخمسة من الوجوب والندب وغيرهما. ثم الواجب منها إلى عبادة، وغيرها، ثم العبادة إلى: بدنية، وغيرها. ثم البدنية إلى: الصلاة وغيرها. ثم الصلاة إلى: فرض عين، وإلى فرض كفاية؛ فما ظهر تأثيره في فرض العين أخص مما ظهر تأثيره في مطلق الفرض. وما ظهر تأثيره في مطلق الفرض أخص مما ظهر تأثيره في جنس الفرض ـ وهو الصلاة ـ وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في جنسها ـ وهو العبادة ـ وما ظهر تأثيره في جنسها ـ وهو الواجب ـ أخص مما ظهر في جنسه وهو الحكم»[٣].

فكان اللجوء دائماً إلى النص بكونه أسهل طريق للوصول إلى مراد الشارع ومقصوده وأقطع للنزاع؛ لذا لجأت عائشة ﵂ إلى النص في تعليل قضاء الحائض الصوم دون الصلاة قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «فأجابتها عائشة بالنص. ولم تتعرض للمعنى؛ لأنه أبلغ وأقوى في الردع عن مذهب الخوارج، وأقطع لمن يعارض، بخلاف المعاني المناسبة؛ فإنها عرضة للمعارضة»[٤].

---

(١) البرهان (٢/ ٨٠).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٣٩).

(٣) البحر المحيط (٧/ ٢٨٠).

(٤) إحكام الأحكام (١/ ١٦١).

ومما يوضح هذا:

أ ـ أن الإمام أحمد من فقهه نص على هذا؛ فقال: «إنما يقاس الشيء على الشيء؛ إذا كان مثله في كل أحواله. فأما إذا أشبهه في حال، وخالفه في حال، فلا»[1]؛ لذا لم يعتبر قضاء صلاة الجنازة عندما تفوت بعض تكبيراتها؛ بقضاء الصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: «.. **فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا**»[2]؛ فهذا الحديث جاء في الصلوات الخمس، بدليل سياقه في أوله: «**إذا سمعتم الإقامة؛ فامشوا إلى الصلاة، وعليكم بالسكينة والوقار..**» الحديث.

فلا يحمل على صلاة الجنازة؛ للتفاوت بين الصلاتين، والاختلاف بين موضوعيهما؛ فلو فاتته بعض تكبيرات صلاة الجنازة، وتركها؛ لم تبطل صلاته على مذهب الإمام أحمد خلافاً للجمهور، لكن الأفضل عنده أن يأتي بها متتابعاً، دون ذكر؛ لأنها تكبيرات حال القيام لا تشبه الركعات، فلم يجب قضاء ما فاته منها[3].

ب ـ لما ناقش الخطابي (ت٣٨٨هـ) كفر تارك الصلاة جعل حجة من كفره التباين المعتبر بين قوة التعظيم في الصلاة، وغيرها من العبادات، فقال: «إن الصلاة لا تشبه سائر العبادات، ولا يقاس إليها؛ لأنها لم تزل مفتاح شرائع الأديان، وهي دين الملائكة والخلق أجمعين. ولم يكن لله تعالى دين قط بغير صلاة، وليس كذلك الزكاة والصيام والحج فليس على الملائكة منها شيء، والصلاة تلزمهم كما يلزمهم التوحيد، وهي عَلَم الإسلام الفاصل بين المسلم والكافر»[4].

ج ـ من أوجب الطهارة في الطواف اعتباراً بالصلاة؛ فهو قياس

---

(١) العدة في أصول الفقه (٤/ ١٤٥٣).
(٢) صحيح البخاري (٦١٠)، صحيح مسلم (٦٠٢). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٩٩)، المغني (٢/ ١٨٥)، كشاف القناع (٢/ ١٢٠).
(٤) معالم السنن (١/ ١٢٩).

ضعيف؛ للاختلاف الكبير بين حقيقتي الصلاة والطواف في التعظيم[1]، بخلاف القياس بين الوضوء والتيمم فهما متقاربان ومقاصدهما متقاربة، وأقرب من هذا قياس الرجل على اليد في الوضوء للتشابه بينهما في المقصد؛ فقوة القياس وضعفه تتبع القرب أو البعد بين مقصدي العملين.

الرتبة الثالثة: جهة الخطاب:

وبعد «موضوع الخطاب» تأتي «جهة الخطاب» في مراتب سياق الخطاب؛ فما ترعاه النصوص وتحققه وتدل عليه من المقاصد في جهة العبادات، غير ما ترعاه في جهات الشريعة الأخرى للتباين بين مقاصد الجهات، وبالتالي يتباين الفهم للخطاب بناء على اختلاف الجهة بحسب مقصدها؛ فكل جهة لها من المعاني والمقاصد، ما تباين الجهة الأخرى؛ فالناظر في نصوص النكاح أو البيوع أو الجنايات أو العبادات؛ يجب عليه أن يرعى مقاصد تلك الجهات في سياق الخطاب لها؛ فيكون تفسيره وفهمه للنصوص خادماً مقاصد تلك الجهة.

وعلى هذا الأصل أيضاً: رفض العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) ربط القرآن بعضه ببعض، وإيجاد مناسبات لكل آية وسورة مع ما بعدها وما قبلها؛ فقال: «إن من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض، ويتشبث بعضه ببعض؛ لئلا يكون مقطعاً مبتراً. وهذا بشرط أن يقع الكلام في أمر متحد فيرتبط أوله بآخره؛ فإن وقع على أسباب مختلفة، لم يشترط فيه ارتباط أحد الكلامين بالآخر، ومن ربط ذلك فهو متكلف لما لم يقدر عليه، إلا برابط ركيك يصان عن مثله حسن الحديث فضلاً عن أحسنه؛ فالقرآن نزل على الرسول عليه الصلاة والسلام في نيف وعشرين سنة، في أحكام مختلفة؛ شرعت لأسباب مختلفة غير مؤتلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض؛ إذ ليس يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضه ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب»[2].

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١/٤٦٨).

(٢) الإشارة إلى الإيجاز (ص٢٢١).

وعلى هذا الأصل أيضاً: أنكر الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) تسلسل المناسبات بين سور القرآن الكريم فقال: «وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف؛ فجاؤوا بتكلفات وتعسفات يتبرأ منها الإنصاف، ويتنزه عنها كلام البلغاء؛ فضلاً عن كلام الرب سبحانه»[١].

وهذا صحيح؛ إذ يجب حمل كل نص على سياقه الذي جاء لأجله، ولا يحمل النص على سياق غيره. فكما أن من الخطأ عدم فهم السياق أو إلغاء دلالة السياق. كذلك من الخطأ التداخل والتمازج بين السياقات المتباينة؛ فتحمل معاني نصوص على سياقات نصوص غيرها، وهذا تعسف وتكلف وخروج عن دلالة النص؛ فيخلط ويبني معان وأحكاماً على سياقات مختلفة، لا مناسبة بينها فتضعف إصابة مقصد الشارع؛ لذا فإن الشوكاني نفسه في مواضع أخر اعتبر السياق في فهم الآيات، ورجح به[٢]، متى كان السياق خادماً وموضحاً ومفهماً للمعنى.

الأثر الفقهي:

١ ـ أنه عليه الصلاة والسلام لما صالح «أهل نجران على ألفي حلة، النصف في صفر، والبقية في رجب؛ يؤدونها إلى المسلمين. وعارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، وثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح يغزون بها... إلخ»[٣]؛ لم يستقص ذلك استقصاء البيوع والعقود للتباين بين مقصديهما؛ فجهة الخطاب جاءت في مصالحة الحرب، وهي مباينة للعقود التي العوض والمعوض مقصود إنشاء العقد.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «فهذا مصالحة على ثياب مطلقة معلومة

---

(١) فتح القدير (ص٥٠). ط. دار المعرفة.
(٢) انظر: فتح القدير (ص٢١٤، ٢١٦، ٢٢٣، ٣٧١).
(٣) سنن أبي داود (٣٠٤١)، وسكت عنه مما يدل على صحته عنده، وصححه الضياء في المختارة (٩/ ٥٠٩).

الجنس غير موصوفة بصفات السلم، وكذلك عارية خيل وإبل وأنواع من السلاح مطلقة موصوفة، عند شرط قد يكون وقد لا يكون؛ فظهر بهذه النصوص أن العوض عما ليس بمال؛ كالصداق والكتابة والفدية في الخلع، والصلح عن القصاص، والجزية والصلح مع أهل الحرب؛ ليس بواجب أن يعلم؛ كما يعلم الثمن والأجرة، ولا يقاس على بيع الغرر كل عقد على غرر؛ لأن الأموال إما إنها لا تجب في هذه العقود، أو ليست هي المقصود الأعظم منها، وما ليس هو المقصود إذا وقع فيه غرر؛ لم يفض إلى المفسدة المذكورة في البيع، بل يكون إيجاب التحديد في ذلك؛ فيه من العسر والحرج المنفي شرعاً ما يزيد على ضرر ترك تحديده»[1].

٢ ـ ومن ذلك:

أ ـ التفريق بين النهي عن البيع بحسب مقصد كل جهة؛ فالنهي عن البيع بعد نداء الجمعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، يختلف عن النهي عن البيع الوارد على ذات العقد كالنهي عن الغرر أو غيره؛ فمع اتفاق العلماء على تحريم البيع بعد نداء الجمعة الثاني[2]، إلا أن الحنفية والشافعية لا يفسخون العقد بهذا، بل يجعلونه عاصياً مع الإثم ويصححون العقد، بخلاف المالكية والحنابلة فيفسخون العقد[3].

وقد أقام الحكم تعليلاً الإمام الشافعي على المقصد بقوله: «وإذا تبايع المأموران بالجمعة في الوقت المنهي فيه عن البيع؛ لم يبن لي أن أفسخ البيع بينهما؛ لأن معقولاً أن النهي عن البيع في ذلك الوقت إنما هو لإتيان الصلاة،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٥٤)، وانظر: القواعد النورانية (ص١٥٩).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٢/ ١٣٦)، أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢١٣)، فتح الباري لابن رجب (٥/ ٤٣٣).

(٣) انظر: المدونة (١/ ٢٣٤)، الأم (١/ ٢٢٤)، بداية المجتهد (٢/ ١٣٦)، أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢١٣)، بدائع الصنائع (١/ ٢٧٠) المجموع (٤/ ٣٦٧)، فتح الباري لابن رجب (٥/ ٤٣٣)، كشاف القناع (٣/ ١٨٠).

لا أن البيع يحرم بنفسه، وإنما يفسخ البيع المحرم لنفسه، ألا ترى لو أن رجلاً ذكر صلاة، ولم يبق عليه من وقتها إلا ما يأتي، بأقل ما يجزئه منها فبايع فيه كان عاصياً بالتشاغل بالبيع عن الصلاة حتى يذهب وقتها، ولم تكن معصية التشاغل عنها تفسد بيعه والله تعالى أعلم»[1].

ثم أوضح هذا الغزالي (ت٥٠٥هـ) بإناطته بسياق الآية: «إنما نزلت وسيقت لمقصد، وهو بيان الجمعة، وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات، ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام؛ يخبط الكلام، ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به، إلا كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به، لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فساداً»[2].

ب ـ التشديد على من باع في المسجد في قوله عليه الصلاة والسلام: **«إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك»**[3]. فمع هذا النهي الذي قال بعض العلماء بتحريمه كالحنابلة[4]، إلا أنهم اتفقوا على أن العقد صحيح، والبيع ينعقد من قال بحرمته ومن قال بكراهته[5]. قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «وقد أجمع العلماء أن ما عقد من البيع في المسجد أنه لا

---

(١) الأم (١/ ٢٢٤).

(٢) شفاء الغليل (ص٥١).

(٣) سنن الترمذي (١٣٢١)، سنن الدارمي (١٤٠١)، السنن الكبرى للنسائي (١٠٠٠٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وصححه ابن خزيمة (١٣٠٥)، ووافقه الأعظمي، وابن حبان (١٦٥٠) ووافقه الأرناؤوط، والحاكم (٢٣٣٩)، وجوَّد إسناده ابن مفلح في الفروع (٣/ ١٩٨).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٧١)، المغني (٤/ ١٨٤)، الفروع (٣/ ١٩٨)، كشاف القناع (٢/ ٣٦٦).

(٥) الفروع (٣/ ١٩٨)، سبل السلام (١/ ٢٣٢).

يجوز نقضه»[1]. وعلل ذلك ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) بقوله: «فإن باع فالبيع صحيح؛ لأن البيع تم بأركانه، وشروطه، ولم يثبت وجود مفسد له»[2].

٣ ـ بناء على أصل مقصد العبادات الذي هو التعظيم له ﷻ كثرت فيها التحسينيات والتكميلات لتحمي وتقيم أصول وأركان العبادة، ولتكون على أعلى وصف حال التقرب له ﷻ في جمالها وزينتها، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «ولذلك لو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة؛ لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب»[3].

وعلى هذا: فإن الخطابي (ت٣٨٨هـ) جعل هذا فارقاً للعبادات عن المعاملات في نفي الشارع الاسم عنها؛ فنفي الاسم في المعاملات موجب للفساد. بخلاف نفي الاسم في العبادات فقد يكون نفياً للذات، وقد يكون نفياً للصفات فقال: «والنفي في المعاملات يوجب الفساد؛ لأنه ليس لها إلّا جهة واحدة، وليس كالعبادات والقرب التي لها جهتان، من جواز ناقص وكامل»[4]، وذلك لكثرة كمال وجمال العبادات حفظاً وتقوية لها.

٤ ـ وعلى أصل التفريق في الأحكام بناء على جهة الخطاب: فرق القرافي (ت٦٨٤هـ) بين ما لا ضابط له ولا تحديد في العبادات وغيرها؛ فما كان في المعاملات اقتصر فيه على أقل ما تصدق عليه تلك الحقيقة؛ كمن باع عبداً واشترط أنه كاتب يكفي في هذا الشرط مسمى الكتابة، ولا يحتاج إلى المهارة فيها في الوفاء بالشرط، وكذلك شروط السلم في سائر الأوصاف، وأنواع الحرف يقتصر على مسماها، دون مرتبة معينة منها، بل التزام غير ذلك يؤدي إلى كثرة الخصام، ونشر الفساد، وإظهار العناد.

وأما العبادات فلم يكتف الشرع في إسقاطها بمسمى تلك المشاق، بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في إسقاطها؛ لأن العبادات مشتملة

---

(١) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ١٠٥).
(٢) المغني (٤/ ١٨٤).
(٣) الموافقات (٢/ ٢٢).
(٤) معالم السنن (٣/ ١٧٠).

على مصالح المعاد، ومواهب ذي الجلال، وسعادة الأبد السرمدية، فلا يليق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها؛ ولذلك كان ترك الرخص في كثير من العبادات أولى، ولأن تعاطي العبادة مع المشقة أبلغ في إظهار الطاعة، وأبلغ في التقرب[١].

٥ ـ وعلى هذا الأصل أيضاً: يتضح لنا كثرة النصوص الواردة في العبادات، وكثرة التفاصيل والقيود بتحديد العبادات وتأقيتها زماناً ومكاناً وضبط أعدادها وكمياتها. وهذا أقل في جهات الشريعة الأخرى؛ لذا جاء من قواعد المقري (ت٧٥٨هـ): التحديد دلالة التعبد[٢].

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول؛ وُكِّلَ إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان..

وكل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وُكِّلَ إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كيفياتها»[٣].

فهذا مطرد مع مقصد العبادات، وهو: «تعظيم المولى ﷻ»، وهذا التعظيم قد تهتدي العقول لشيء منه، لكن بناء أصول عبادات منتظمة دائمة يتعبد الخلق لخالقهم ويعظمونه بها كل الأزمنة والأمكنة، بحدود واضحة، تبدأ منها العبادة وتنتهي إليها، يستحيل أن تصل إليها العقول بمفردها، وهذا معنى ما اتفق عليه العلماء: أن الأصل في العبادات التعبد دون النظر للمعاني[٤]،

---

(١) انظر: الذخيرة (١/٣٤١ ـ ٣٤٢)، الفروق (١/١٢٠).

(٢) القواعد للمقري (١/٣٠٢).

(٣) الموافقات (٣/٤٦).

(٤) انظر: الموافقات (٢/٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٩٦، ٤/٢٢)، الاعتصام (١/ ٢٥١، ٢/٧٩).

واتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات[١].

فإن سبب العبادات ليس للمكلف، بل لله ﷻ، بخلاف غيرها؛ فإن سببها المكلف ابتداء؛ فترتب الشريعة الأحكام عليها لضبطها؛ لذا فإن قاعدة جمهور الأصوليين: بامتناع القياس في الأسباب؛ يكون ظهورها أقوى في العبادات من جهات الشريعة الأخرى؛ لأن الأصل في العبادات أن أسبابها ليست للمكلف، دون غيرها مما ظهر فيه عدم التفاوت بين السبب الأصلي والملحق به للتشابه بينهما في المعنى المعتبر؛ فإن أقوى ما استدل به من منع القياس في الأسباب مطلقاً؛ المساواة بين الفرع والأصل حال إثبات معنى السبب؛ فيستوي الفرع والأصل، لوجود معنى مشترك بينهما[٢].

لذا جاءت أقسام الحكم الوضعي بوضع الشارع علامات يعرفها أهل التكليف متى تحققت وجب عليهم القيام بالعبادات، ولا يهتدون للعبادة بمجرد عقولهم؛ فكثرت في أحاديث العبادات الفضائل لبعدها عن هوى النفس تحفيزاً وتشجيعاً للنفس على القيام بها، حال وجود أسبابها.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وأما المصالح الأخروية فأبعد عن مصالح المعقول من جهة وضع أسبابها، وهي العبادات مثلاً؛ فإن العقل لا يشعر بها على الجملة، فضلاً عن العلم بها على التفصيل»[٣].

بخلاف النكاح والاتجار في المعاملات المالية؛ فالنفس تميل إليها من أصل طبعها؛ فلم تأت الشريعة إلا بضبطها بشروط تحقق مقاصد عقودها، قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها؛ لأن العبادات حق الشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته؛ فيأتي به العبد على ما رسم له سيده، ولأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده، أو

---

(١) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور (ص٢٥٧).
(٢) انظر: البحر المحيط (٧/ ٨٥)، تقريب الوصول (ص١٢٣).
(٣) الاعتصام (١/ ٤٧).

فعل ما يعلم أنه يرضيه..»[1].

٦ ـ وعلى هذا الأصل: لم يعتبر بعض العلماء؛ كالحنفية القيود عند اختلاف الأسباب، وإن تشابهت الأحكام؛ فيبقى المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ كما في إطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها في كفارة القتل، ويوجبون العمل بكل واحد من النصين؛ لأن السبب متباين؛ لكونهما في جهتين مختلفتين، فيجوز عندهم إعتاق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار؛ لأن النص ورد مطلقاً فيها، ويوجبون إعتاق الرقبة المؤمنة في كفارة القتل، ولا يصح إعتاق الكافرة، ولا يرون تعارضاً لاختلاف السببين؛ لأن إطلاق كفارة الظهار مناسب للتخفيف لمن أراد العود إلى امرأته، بخلاف القتل الخطأ فالمناسب التغليظ فجاء قيد الإيمان؛ فإذا اختلف السبب اختلف المُسَبَّب، ولو استويا بطل تأثير السبب؛ فلم يجز رد بعضها إلى بعض؛ ولم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ؛ للتناسب بين الأسباب وأحكامها[2].

قال الماوردي (ت٤٥٠هـ) في مفسدات العلة: «اختلاف الموضوع. وهو أن يكون أحد الحكمين مبنيّاً على التخفيف، والحكم الآخر مبنيّاً على التغليظ فيجمع بينهما بعلة توجب حكماً آخر... يكون هذا مفسداً للعلة؛ مانعاً من صحة الجمع؛ لأن الجمع بينهما يوجب تساوي حكمهما، واختلاف موضوعهما يوجب التفريق بينهما. وقال آخرون: لا يمنع ذلك من صحة الجمع، ولا يوجب فساد العلة»[3].

ثم شرح هذا الطوفي (ت٥١٦هـ) بقوله: «لعل إطلاق الشارع الحكم في موضع، وتقييده في آخر، لتفاوت الحكمين في الرتبة عنده مثل أن يعلم أن المعصية في الظهار أخف منها في القتل؛ فلذلك لم يقيد فيه الرقبة بالإيمان،

---

(١) التعيين شرح الأربعين (ص٢٧٩).

(٢) انظر: المحصول لابن العربي (ص١٠٨)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٥١٧)، كشف الأسرار (٢/٢٩٣)، التقرير والتحبير (١/٢٩٦).

(٣) الحاوي الكبير (٥/٩٦).

تغليظاً على المكلف في الأغلظ، وتخفيفاً عنه في الأخف، مناسبة منه وعدلاً؛ فتسويتنا بينهما، بحمل المطلق على المقيد، عكس مقصود الشارع إظهار تفاوت الحكمين»[1].

٧ ـ وعلى هذا الأصل: فرق الإمام مالك والحنابلة بين الولاية والوصي في صلاة الجنازة والنكاح؛ فلو أوصى أن يصلي عليه شخص قُدِّم على الولي؛ لأن الغرض من صلاة الجنازة الدعاء والشفاعة إلى الله ﷻ؛ فالميت يختار لذلك من هو أظهر صلاحاً، وأقرب إجابة في الظاهر، حتى قال الفقهاء: لو كان الوصي فاسقاً أو مبتدعاً لم تقبل الوصية؛ لأنه لم يحقق مقصد الموصي بذلك. بخلاف النكاح فيقدم الولي لأنه أشفق وأرحم عليه من الوصي البعيد، في اختيار الأنسب والأكفأ[2].

لذا اتفق على هذا الصحابة؛ فقد أوصى أبو بكر أن يصلي عليه عمر، وعمر أوصى أن يصلي عليه صهيب، وعائشة أوصت أن يصلي عليها أبو هريرة، وابن مسعود أوصى أن يصلي عليه ابن الزبير[3].

وسئل مالك في الجنازتين تحضران جميعاً جنازة رجل، وجنازة امرأة؛ من ترى يصلي عليهما؛ أولياء المرأة، أو أولياء الرجل؟. فقال: ليس ينظر في ذلك إلى أولياء المرأة، ولا إلى أولياء الرجل، ولكن ينظر إلى أهل الفضل منهم والسن، فيقدم عليهما؛ وقد كان الناس فيما مضى يودون أصحاب رسول الله ﷺ يصلون على جنائزهم ـ رجاء بركة دعائهم[4].

ثالثاً: رتبة الخطاب:

أ ـ لا يمكن للمخاطَب أن يعمل بالخطاب حتى يعلم رتبته مع غيره من

(١) شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٤٢).
(٢) انظر: المغني (٢/ ١٧٨)، الذخيرة (٢/ ٤٦٧، ٤/ ٢٤٦)، الفروع (٢/ ٢٣٢)، مواهب الجليل (٢/ ٢٥١)، كشاف القناع (٢/ ١١٠).
(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٤٨٣)، الأوسط (٥/ ٤٠٢)، المجموع (٥/ ١٧٩).
(٤) البيان والتحصيل (٢/ ٢٢٣).

الخطابات، والمناط بكشف هذا الأصل قواعد أصول الفقه؛ فهي أصل ضبط درجة الحكم من النص؛ فإن أصل مصالح الشريعة كلها تدور على مراتب الفعل، أو مراتب الترك للأحكام.

فبناء على هذا الأصل تظهر أهمية وظيفة أصول الفقه التي لا تقتصر على مجرد استنباط الحكم من النصوص الشرعية، بل يأتي مع الاستنباط بيان رتبة ودرجة الحكم، التي لا تقل عن استنباط أصل الحكم، قال إمام الحرمين[(١)] (ت٤٧٨هـ): «العلم المشهور بأصول الفقه، ومنه يستبان مراتب الأدلة، وما يقدم منها وما يؤخر، ولا يرقى المرء إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن»[(٢)].

وقال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «كما أن صاحب أصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته؛ فيميز ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض»[(٣)].

لأجل ذلك عد الرازي (ت٦٠٦هـ) الركن الأعظم، والأمر الأهم في الاجتهاد؛ معرفة أصول الفقه، واستبعد كون التفاريع الفقهية شرطاً في الاجتهاد؛ لأن تفاريع الفقه إنما ولدها المجتهدون، بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد؛ فكيف تكون شرطاً فيه؟[(٤)]؛ فإن قواعد الأصول هي التي يتمكن بها

---

(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، أعلم أهل زمانه بمذهب الإمام الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور)، ورحل إلى بغداد، فمكة، فالمدينة، ثم عاد إلى نيسابور وتوفي فيها عام (٤٧٨هـ)، من مصنفاته: «البرهان»، «غياث الأمم والتياث الظلم»، «نهاية المطلب في دراية المذهب» وغيرها، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٣/ ١٦٧) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨)، الأعلام (٤/ ١٦٠).

(٢) غياث الأمم (ص٤٠٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ١٧٣).

(٤) انظر: المحصول (٦/ ٣٦)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٢٤). والذي يحمل عليه كلام الرازي هنا: أن أخذ الحكم من النص متعذر حتى يحيط المجتهد بقواعد الأصول ويفهمها؛ فالأصل أن المجتهد لا يتأتى له أخذ الحكم من النص =

المكلف من تحديد أصل العمل ورتبته، وأصل الترك ورتبته، وشمول وخصوص العمل والترك، والأوصاف المختصة بكل عمل أخذاً أو تركاً، والعوارض الطارئة على العمل والترك.

وقد نبَّه الزنجاني (ت٦٥٦هـ) لأهمية البناء على الأصول بقوله: «لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه؛ لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفريع عليها بحال؛ فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وبُعد غاياتها لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها؛ لم يُحط بها علماً»[١].

ولهذا أنكر ابن رشد (ت٥٩٥هـ) على بعض متفقهة زمانه من يعتبر الفقه مجرد حفظ المسائل، دون أن يكون لهم حظ من علم الأصول؛ لأن من لديه علم بالأصول هو القادر على توليد الفروع والتصدي للمستجدات، وجعل أقل تقدير منه أن يكون قدر كتابه: «بداية المجتهد» أو أقل، فقال: «وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً، لا بحفظ مسائل الفقه، ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة بكذا؛ يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفّاف هو: الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بين: أن الذي عنده خفاف

= إلا بالإحاطة بعلم الأصول، ولو أحاط بتفاريع الفقه لم تغنه عن علم الأصول؛ فعلم الأصول آلة فهم النص، لكن يفهم بأن تفاريع الفقه لها قيمة كبرى في الاجتهاد لكونها العمل والعلم الذي ينسج المجتهد اجتهاده على منواله؛ فالجانب النظري قواعد الأصول، والجانب العملي التطبيقي التفاريع الفقهية، ويجب على المجتهد إعمال النظرين؛ فأحدهما أس والآخر بناء؛ لذا عد ابن جزي من شروط المجتهد: «المعرفة بالفقه، وحفظ مذاهب العلماء في الأحكام الشرعية، ليقتدي بمذهب السلف الصالح، وليختار من أقوالهم ما هو أصح وأرجح؛ ولئلا يخرج عن أقوالهم بالكلية فيخرق الإجماع، وقد كان مالك رحمه الله على جلالته يقتدي بمن تقدمه من العلماء ويتبع مذاهبهم» تقريب الوصول (ص١٤٥).

(١) تخريج الفروع على الأصول (ص٣٤).

كثيرة، سيأتيه إنسان بقدم، لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه؛ فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفّاً يوافقه؛ فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت»[1].

ب ـ ثم تبقى بعد هذا رتبة أخرى، وهي إعمال مقاصد الخطاب باستحضار المُخاطِب، ومعرفة حال سياقه، وألفاظه، وموضوعه، وجهته التي جاء لأجلها؛ ليوضع في مكانه الصحيح بين الخطابات الأخرى ليكمل غيره؛ فتارة مراد الشارع من الأمر والنهي عموم الأفراد، في كل الأحوال، دون استثناء أو تخصيص؛ رغبة في إدامة مصالح الأمر والنهي. وأحياناً مراد الشارع من الأمر والنهي، خصوص أحوال معينة؛ لأن المصالح لا تتحقق إلا في تلك الأحوال، أو رغبة في التسهيل والتيسير على المكلف. وأحياناً مراد الشارع في الأمر والنهي الإتيان به على أي صورة كانت، دون قيد بإطلاق؛ رغبة في الازدياد منه والكثرة فيلغي القيود أو يقللها، أو رغبة في تسهيله على المكلفين، وأحياناً يعتبر الشارع الكيف دون الكم، وأحياناً يعتبر الكم دون الكيف؛ فيعتبر قيوداً لا تصح العبادات إلا بها.

فمعرفة رتب المصالح والمفاسد الشرعية، أحد أهم السبل لمعرفة مقاصد الشارع ومراده من شرعية الأحكام، كما أن المساواة بينها أقوى الأسباب لهدم مقاصد الشارع والميل بها عن مبتغاه ومراده، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «والمقصود هنا أن يعرف مراتب المصالح والمفاسد، وما يحبه الله ورسوله، وما لا يبغضه مما أمر الله به ورسوله؛ كان لما يتضمنه من تحصيل المصالح التي يحبها ويرضاها، ودفع المفاسد التي يبغضها ويسخطها، وما نهي عنه كان لتضمنه ما يبغضه ويسخطه، ومنعه مما يحبه ويرضاه»[2].

فمن لم يظهر أثر ذلك عليه في فتاواه وفقهه؛ لم يعرف تمام مقصد الشارع، وإن علم بعض مقصد الشارع؛ لأن الأمر أو النهي قد يقع متشابهاً

---

(١) بداية المجتهد (٢/ ١٩٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٢/ ٢٣٣).

من حيث صورته؛ فيأتي دور المجتهد لينزل النص منزلته وموقعه الصحيح بحسب نوع المصلحة التي يحققها أو المفسدة التي يدرؤها، وهنا تأتي مقولة إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) الشهيرة: «من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[1].

فإذا اجتمعت قواعد أصول الفقه التي يحتاج الفقيه الإحاطة بها، مع معرفة أصول وقواعد المصالح والمفاسد الكلية؛ كملت الآلة للناظر في النصوص، التي يستطيع بها أخذ الأحكام دون خلل أو خطأ، واستطاع إيقاع الخطاب في مكانه الصحيح على المكلف.

ومما يبيِّن ذلك الآتي:

أ ـ أن مجرد معرفة المصالح والمفاسد على عمومها، دون تمييز بين رتبها وأنواعها؛ يشترك فيه كل العقلاء، أو من لديه حد أدنى من معرفة أحكام الشريعة، بل حتى الحيوانات تعرف حد أدنى من المصالح والمفاسد، قال العز بن عبد السلام[2] (ت٦٦٠هـ): «هذا ظاهر في الخير الخالص، والشر المحض، وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين، وشر الشرين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة، أو ترجيح المفسدة على المصلحة»[3].

فقيمة دراسة المقاصد تظهر بالإحاطة برتب ونوع المصالح والمفاسد الشرعية؛ كي توضع كل رتبة في مكانها الصحيح الذي أراده وقصده الشارع، فلا يتعدى بها حدها ورتبتها؛ فتتحقق مصلحتها الشرعية تامة غير ناقصة؛ فيفرق بين المصالح: الخاصة والعامة، والوسائل والمقاصد، والقاصرة

---

(١) البرهان (١/ ٢٠٦).

(٢) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء: فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد. ولد، ونشأ في دمشق، انتقل إلى القاهرة، وتوفي فيها عام (٦٦٠هـ)، من مصنفاته: «قواعد الأحكام»، «الإلمام في أدلة الأحكام»، «بداية السول في تفضيل الرسول»، وغيرها، انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٨٤)، الأعلام (٤/ ٢١).

(٣) قواعد الأحكام (٢/ ١٨٩). وانظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٤).

والمتعدية، والدنيوية والأخروية، والجزئية والكلية، والأصلية والتبعية، والتعبدية والمعللة، والعينية والكفائية، والمعتبرة والملغاة، والدائمة والمؤقتة، والمتيقنة والمتوهمة، والضرورية والحاجية والتحسينية والتكميلية، وأصل الضروري والحاجي والتحسيني، ومكملاتها.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «بهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية، ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات؛ كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد»[١].

ب ـ وعلى أهمية هذا الأصل: فإن كل من تصدى لمقاصد الشريعة لا يتكلم إلا بحسب مراتب مصالحها، فهي أصعب منازل العلم، وأوعر مسالكه، قال ابن عاشور[٢] (ت١٣٩٣هـ): «فأما دقائق المصالح والمفاسد، وآثارها، ووسائل تحصيلها، وانخرامها؛ فذاك هو المقام المرتبك، وفيه تتفاوت مدارك العقلاء؛ اهتداء وغفلة، وقبولاً وإعراضاً»[٣].

وكان الغزالي[٤] (ت٥٠٥هـ) قد قال: «لأنا نعلم أنه إذا تعارض شران،

---

(١) الموافقات (٣/ ٢٠٩).

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس. توفي عام (١٣٩٣هـ). من مصنفاته: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، و«أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، و«التحرير والتنوير في تفسير القرآن»، و«كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ». انظر: الأعلام (٦/ ١٧٤)، ترجمته مطولة لمحقق كتاب مقاصد الشريعة (ص١٧)، وترجمة لمحقق كتاب «كشف المغطى» (ص٧).

(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص٢٣٠).

(٤) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فقيه أصولي متصوف، له نحو مئتي مصنف. ولد في «الطابران» قصبة طوس بخراسان، ووفاته بها عام (٥٠٥هـ)، من مصنفاته: «إحياء علوم الدين»، «المستصفى»، «المنخول من =

أو ضرران؛ قصد الشرع دفع أشد الضررين، وأعظم الشرين»[١].

وفصل الزركشي[٢] (ت٧٩٤هـ) في مراتب المصالح بأصولها ومكملاتها؛ أكثر ممن سبقه من أهل الأصول، وختم ذلك بقوله: «وفائدة مراعاة هذا الترتيب أنه إذا تعارض مصلحتان وجب إعمال الضرورة المهمة، وإلغاء التتمة»[٣].

ـ وأما أئمة علماء المقاصد؛ كالعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، والقرافي (ت٦٨٤)[٤]، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت٧٥١هـ)[٥]، والشاطبي (ت٧٩٠هـ)؛ فلا يكاد يخلو تقرير لحكم شرعي عن رتب المصالح الشرعية ودرجاتها[٦].

= علم الأصول»، وغيرها كثير، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤/ ٢١٦)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٢٢)، الأعلام (٧/ ٢٢).

(١) المستصفى (ص١٧٨).

(٢) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، فقيه شافعي أصولي، تركي الأصل، ولد في مصر، وتوفي فيها عام (٧٩٤هـ)، من مصنفاته: «البحر المحيط»، و«المنثور في القواعد»، و«إعلام الساجد بأحكام المساجد». انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (٣/ ٣٩٧)، الأعلام (٦/ ٦٠)، معجم المؤلفين (٩/ ١٢١).

(٣) البحر المحيط (٧/ ٢٧٢).

(٤) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب، وإلى القرافة: المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة. ولد في مصر ونشأ وتوفي فيها عام (٦٨٤هـ). من مصنفاته: «أنوار البروق في أنواء الفروق»، و«الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام»، و«الذخيرة». انظر ترجمته في: الديباج المذهب (ص٦٢)، وشجرة النور الزكية (ص١٨٨)، والأعلام (١/ ٩٤).

(٥) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين فقيه محدث مفسر، أحد كبار العلماء. ولد ونشأ وتوفي في دمشق عام (٧٥١هـ)، لزم ابن تيمية وأخذ عنه، له مصنفات كثيرة منها: «زاد المعاد في هدي خير العباد»، و«إعلام الموقعين»، و«الطرق الحكمية» وغيرها. انظر ترجمته في: شذرات الذهب لابن العماد (٨/ ٢٨٧)، الأعلام (٦/ ٥٦).

(٦) انظر: الفروق (٤/ ٣٥)، مجموع الفتاوى (١/ ١٣٨، ٢٦٥، ٦/ ٦، ٨/ ٩٤، ١٠/ ١٣٥، ٢٣/ ٣٤٤، ٢٧/ ١٧٨، ٢٨/ ٢٨٤، ٢٨٥، ٥٩١، ٢٩/ ٢٥١، ٣٠/ ١٩٣، ٤٢٤، ٣١/ ٢٦٦).

فحرر العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) مراتب المصالح في مواضع متعددة من كتبه ودقق في هذا؛ فقال: «تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وخسيس، ودقيق وجل، وكثر وقل، وجلي وخفي، وآجل أخروي وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع، ومختلف فيه ومتفق عليه، وكذلك ترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المفاسد على بعض، ينقسم إلى المتفق عليه والمختلف فيه»[١]، ورتَّب المصالح والمفاسد حال تعارضهما أو تساويهما أو تفاضلهما، وفرق بين المصالح ووسائلها، والمفاسد ووسائلها، وفرق بين المصالح القاصرة والمتعدية، وفرق بين حقوق الله وحقوق العباد وغيرها كثير[٢].

وأما الشاطبي (ت٧٩٠هـ)؛ فكان اتجاهه إلى أصل المصالح: الضرورية، والتكميلية، والتحسينية أقوى إذ أطال بضرب الأمثلة، وذكر مكملاتها، والعلاقة بين هذه المصالح، وقوة تأثير كل واحدة بالأخرى، وتلازم وتضمن كل مصلحة للأخرى، وقرر الفرق بين المصالح الكلية والجزئية، وشدد على أن الحفاظ على الجزئيات أصل لإقامة الكليات، وأن تخلف بعض الجزئيات لا يقدح في الكليات، وحرر ومثل وفرق بين المقاصد الأصلية والتبعية، والمقاصد الكفائية والعينية، وأثر كل نوع في الشريعة، وبين مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحالات كل مراتبة، والأمر والنهي اللائق بكل حالة[٣].

ولا يبالغ إذا قيل: إن من أهم ما أضافه الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ للمقاصد بيان رتب المصالح ودرجاتها وأنواعها، وكذلك بيان رتب المفاسد ودرجاتها وأنواعها مع الاستدلال والتأصيل لها[٤].

---

(١) قواعد الأحكام (٤٦/١).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (٤٨/١، ٥٠، ٥١ ٦٨، ٧١، ٧٤، ٩١، ٩٣، ٩٥)، مختصر الفوائد (١٨٥، ١٨٦، ١٩٨).

(٣) انظر: الموافقات (٣٢٤/٢، ٣٢٩، ٣٧١، ٤٧٦، ٤٨٣، ٤٩٣، ٥٣٦).

(٤) انظر: الموافقات (٥٨٤/٢، ٥٨٥)، وأيضاً انظر: الموافقات (٢١٣/٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧)، الاعتصام (٣١٢/٢).

وقد قرر قاعدة هنا فقال: «وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد؛ بل لكل منها مرتبة تليق بها»[1].

ج ـ أن من لم يتنبه لرتبة كل خطاب ليضعه في مكانه الصحيح قد يقضي على مصالح الخطاب جملة؛ إذ ربما خلط بعض المراتب وأدخلها على بعض؛ فخفض رتبة خطاب حقه الرفع أو رفع خطاب حقه الخفض؛ فضاعت مصالح الخطاب ومقاصده التي جاء لأجلها؛ فالتفريق بين رتب المصالح المأخوذة من الخطاب أصل؛ فتارة تكون المصلحة وسيلة، ومرة تكون مقصداً، وتارة تكون وصفاً أصليّاً، ومرة وصفاً متمماً، وتارة تكون مصلحة كلية، ومرة تكون مصلحة جزئية، وتارة مصلحة كفائية ومرة عينية، وتارة مصلحة أصلية ومرة تابعة.

قال ابن حبان (ت٣٥٤هـ): «تدبرت خطاب الأوامر عن المصطفى ﷺ لاستكشاف ما طواه في جوامع كلمه؛ فرأيتها تدور على مائة نوع وعشرة أنواع، يجب على كل منتحل السنن أن يعرف فصولها، وكل منسوب إلى العلم أن يقف على جوامعها؛ لئلا يضع السنن إلا في مواضعها، ولا يزيلها عن موضع القصد في سننها»[2].

ولهذا المعنى نبَّه الشافعي (ت٢٠٤هـ) في التفريق بين النواهي بقوله: «وقد نهي عن صيام السفر، وإنما نهي عنه عندنا ـ والله أعلم ـ على الرفق بالناس، لا على التحريم، ولا على أنه لا يجزي، وقد يسمع بعض الناس النهي، ولا يسمع ما يدل على معنى النهي؛ فيقول بالنهي جملة»[3].

وبناء على هذا: فإن إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) جعل فهم القصد، سر

---

(١) الموافقات (٢/ ٥٨٥).
(٢) صحيح ابن حبان (١/ ١٠٥).
(٣) الأم (١/ ١١٢).

رتبة الأمر والنهي؛ فقال: «ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات؛ فليتأمل الناظر هذا التنبيه، ولينظر كيف اختبطت المذاهب على العلماء، لذهولهم عن قاعدة القصد، وهي سر الأوامر والنواهي»[1].

ثم كان للشاطبي (ت٧٩٠هـ) تكميل وتتميم هذا الجهد فقال: «الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك»[2].

وقال: «وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً وأنها لا تدخل تحت قصد واحد فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينهما تفاوت معلوم بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد»[3].

فمع تشابه صيغ وألفاظ الأوامر والنواهي فلا يميز بينها إلا المقاصد والمعاني التي جاءت لتحقيقها، فتأتي هنا أهمية إعمال وفهم المقاصد والمعاني والمصالح التي يرعاها الخطاب؛ فيفرق بين الوسائل والمقاصد، والأوصاف الأصلية والمتممة.

د ـ ومما يعين على تحصيل هذا الأصل: تعيين رتبة كل نص بين النصوص المتشابهة له بكونه حلقة في سلسلة من النصوص أو لبنة في بناء متكامل؛ تحقق بمجموعها مقصداً للشارع؛ إذ لا يتحقق مقصد الشارع بتفريد النصوص واجتزائها؛ فالأصل في النصوص أنها مكملة بانية لبعضها، غير مناقضة ولا هادمة لشيء منها متى صحت، بل كل نص يكشف مقصد النص

---

(١) البرهان (١/٢١٦).
(٢) الموافقات (٣/٢٣٩).
(٣) الموافقات (٣/٢٠٩).

الآخر، ويشد الآخر، فبتكامل النصوص تنكشف المقاصد المرادة منها أكثر.

وقد وضح ذلك وبيَّنه ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) بمثال إذ قال: «ألا ترى أنه ﷺ لو قال في مجلس واحد لا صلاة بعد العصر ولا بعد الصبح ولا عند طلوع الشمس وعند استوائها وغروبها، إلا من نسي صلاة وجبت عليه أو نام عنها، ثم فزع إليها، لم يكن في هذا الكلام تناقض ولا تعارض، وكذلك هو إذا ورد هذا اللفظ في حديثين لا فرق بينه وبين أن يرد في حديث واحد، ولا فرق أن يكون ذلك في وقت أو وقتين؛ فمن حمل قوله ﷺ من أدرك ركعة من العصر أو الصبح قبل الطلوع والغروب فقد أدرك على الفرائض، ورتبه على ذلك، وجعل نهيه عن الصلوات في تلك الأوقات مرتباً على النوافل، فقد استعمل جميع الآثار والسنن، ولم ينسب إليه أنه رد سُنَّة من سنن رسول الله ﷺ، وعلى هذا التأويل في هذه الآثار عامة علماء الحجاز وفقهاؤهم وجميع أهل الأثر. وهذا أصل عظيم جسيم في ترتيب السنن والآثار فتدبره وقف عليه ورد كل ما يرد عليك من بابه إليه»[١].

وجعل ابن القيم (ت٧٥١هـ) هذه المرتبة، وهي ضم النصوص لبعضها البعض أعلى درجات ورتب فهم النصوص؛ فقال: «تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه، ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره. وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به؛ فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن، لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم»[٢].

وقد جمع شتات ما سبق الشاطبي (ت٧٩٠هـ) لما أناطه بمقاصد الشريعة؛ فجعل تعضية الشريعة واجتزائها، وإلغاء النظر لها جملة؛ أحد أقوى

---

(١) التمهيد (٣/ ٢٩٨).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٦٧).

أسباب الغلط عليها، وضياع مقاصدها بالاعتداء على أصولها وكلياتها، لما ذكر مناظرة الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ للقائلين بخلق القرآن الكريم؛ فقال: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو: الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها؛ فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت. وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي؛ فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التى سمي بها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها»[1].

هـ ـ الأثر الفقهي:

١ ـ لنا أن نقارن بين خطابين متشابهي الألفاظ والصياغة، مختلفي المعنى والمقاصد؛ كلاهما جاء عن راو واحد؛ فالخطاب الأول قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صلاة لمن لا يقيم صلبه في الركوع والسجود**»[2]، وفي حديث أبي مسعود البدري: «لا تجزئ صلاة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود»[3].

---

(١) الاعتصام (١/ ٢٤٥).

(٢) سنن ابن ماجه (٨٧١) واللفظ له، مسند أحمد (١٥٣٤٠)، وصححه ابن خزيمة (٩٥٣)، ووافقه الأعظمي، وصححه ابن حبان (١٨٩١) ووافقه شعيب الأرناؤوط، ووثق رجاله البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ١٠٨)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه، كلهم من حديث علي بن شيبان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٣) سنن أبي داود (٨٥٥) واللفظ له، سنن الترمذي (٢٥٦) وقال: حسن صحيح، وصححه ابن خزيمة (٥٩١) ووافقه الأعظمي، وابن حبان (١٨٩٣) ووافقه شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه.

والخطاب الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للذي صلى خلف الصف: «**استقبل صلاتك؛ فإنه لا صلاة لفرد خلف الصف**»[1]، وجاء في رواية الإمام أحمد اتحاد الحديثين في حديث واحد؛ فعن علي بن شيبان رضي الله عنه أنه خرج وافداً إلى رسول الله ﷺ قال: فصلينا خلف النبي ﷺ؛ فلمح بمؤخر عينيه إلى رجل لا يقيم صلبه في الركوع والسجود؛ فلما انصرف رسول الله ﷺ قال: «**يا معشر المسلمين إنه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه في الركوع والسجود**»، قال: ورأى رجلاً يصلي خلف الصف فوقف حتى انصرف الرجل فقال رسول الله ﷺ: «**استقبل صلاتك**»[2]؛ أي: أعدها.

إلا أن العلماء تعاملوا مع نهيه عليه الصلاة والسلام عن الصلاة خلف الصف أخف من تعاملهم مع نهيه عليه الصلاة والسلام عن ترك إقامة الصلب في الركوع؛ فجمهور العلماء بأن نفيه عليه الصلاة والسلام نفياً للأصل في الحديث الأول؛ أي: أن الرفع من الركوع والجلسة بين السجدتين أركان، لا تصح الصلاة إلا بهما، حتى نقل ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) إنكار العلماء على من قال بعدم بطلان الصلاة بتركهما؛ كأبي حنيفة، وصاحبه محمد بن الحسن، ورواية ابن عبد الحكم عن مالك، ورأي ابن القاسم حيث قال: «من رفع رأسه من السجود فلم يعتدل جالساً، أو من الركوع فلم يعتدل قائماً حتى سجد، أو حتى خرَّ راكعاً؛ فليستغفر الله، ولا يعد، ولا شيء عليه في صلاته»[3].

ولكن أبا حنيفة روي عنه أنه قال: أخشى أن لا تجوز صلاته[4]، قال

---

(١) سنن ابن ماجه (١٠٠٣) واللفظ له، وصححه ابن خزيمة (١٥٦٩)، وابن حبان (٢٢٠٢)، ووافقه الأرناؤوط بتحقيقه لصحيحه، والبوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ١٢٢)، وحسنه النووي في المجموع (٤/ ١٩٠)، كلهم من حديث علي بن شيبان.

(٢) مسند أحمد (١٦٣٤٠)، السنن الكبرى للبيهقي (٣/ ١٠٥)، وصححه الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٢٦/ ٢٢٤).

(٣) الاستذكار (٢/ ١٦٤).

(٤) انظر: المبسوط (١/ ١٨٨)، الاستذكار (٢/ ١٦٤)، بداية المجتهد (١/ ١١٠)، بدائع الصنائع (١/ ١٦٢)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٤٣)، المغني (١/ ٣٠٠)، كشاف القناع (١/ ٣٨٧).

ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وقد أنكر العلماء على أبي حنيفة فيمن صار من الركوع إلى السجود، ولم يرفع رأسه أنه يجزئه، وقالوا: هذا قول مخالف للسُّنَّة، ولعلماء الأمة»[١].

لكن ينبه هنا: أنه لم يعدل العلماء الرفع والجلسة بين السجدتين، بالركوع أو السجود؛ إذ نظروا على أنهما وسيلتين غير مقصودتين بذاتهما، وهذا أصل أبي حنيفة ومن معه في عدم بطلان من لم يقم صلبه بعد الركوع والسجود؛ ففرقوا بين الركوع والرفع منه، وبين السجود والجلسة بين السجدتين؛ فجعلوا الرفع من الركوع والجلسة بين السجدتين، من مكملات ركني الركوع والسجود، لا أركاناً مستقلة بذاتهما؛ إذ لو قيل بركنيتهما لساويناهما بالركوع والسجود، وهما يخالفانهما؛ لأنهما للفصل بينهما، فليستا مقصودتين بذاتهما[٢].

قال القاضي عياض (ت٥٤٤هـ) في الرفع من الركوع: «وهل هو مستحق لذاته فلا بد منه، أو للفصل فيحصل الفصل بما حصل منه»[٣]، وقال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «الاعتدال والجلوس بين السجدتين من الوسائل، والركوع والسجود من المقاصد، وإذا دل الدليل على وجوب الموافقة فيما هو وسيلة؛ فأولى أن يجب فيما هو مقصد»[٤]؛ يعني: متابعة الإمام.

هذا يشبه تفريق المالكية بين التطويل فيما يكون قربة بذاته في الصلاة فليس فيه سجود سهو؛ كالقيام والركوع والسجود والجلسة. وما لم يكن قربة بذاته فيكون فيه السجود؛ كالجلسة بين السجدتين، أو المستوفز للقيام على يديه وركبتيه[٥].

---

(١) الاستذكار (٢/ ١٦٤). وانظر: التمهيد (٢٣/ ٤١٢).
(٢) انظر: المبسوط (١/ ١٨٨)، بدائع الصنائع (١/ ١٦٢)، التاج والإكليل (٢/ ٢٢١).
(٣) إكمال المعلم (٢/ ١٥٦).
(٤) فتح الباري (٢/ ١٨٣)، وانظر: نيل الأوطار (٣/ ١٦٨).
(٥) المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٧٧). والمستوفز: من استقل على رجليه، ولمَّا يستوي قائماً. انظر: العين (٧/ ٣٩٠)، تهذيب اللغة (١٣/ ١٨٠).

ـ وأما حديث: «**لا صلاة لفرد خلف الصف**»؛ فمع أمره عليه الصلاة والسلام من صلى أن يعيد، إلا أنهم تأولوا بعض التأويلات السائغة أحياناً، والبعيدة مرات أخرى، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «وتأولوا أمره إياه بالإعادة على معنى الاستحباب، دون الإيجاب»[١]، ومع هذا: فإن غالب العلماء على عدم بطلان صلاة من صلى خلف الصف، إلا الإمام أحمد في المشهور عنه؛ أبطل صلاة من صلى منفرداً خلف الصف[٢]، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وقد اتفق فقهاء الحجاز والعراق على ترك القول به؛ منهم مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابهم، ومن سلك سبيلهم، كلهم يرى أن صلاة الرجل خلف الصف جائزة»[٣].

ولولا ما ورد من أمره عليه الصلاة والسلام من صلى خلف الصف أن يعيد؛ ربما لم يقل الإمام أحمد بالإعادة لمجرد اللفظ، والذي يظهر أن تعليل العلماء بعدم البطلان يجب أن يتجه إلى كون الجماعة وصف مكمل، ليس بأصلي، فالجماعة ليست ركناً ولا شرطاً، عند من نفى بطلانها بانفراد المأموم في الصف؛ فإن المصافة ليست من أوصاف الصلاة الأصلية، وإنما هي المتممة[٤].

وبهذا ظهر الفرق بين هذين الحديثين؛ فنفي الصلاة عن تارك الاعتدال في الركوع والسجود نفي للصحة عند الجمهور؛ لأنه متجه إلى أمر في ذات الصلاة؛ فهو وصف أصلي فيها. بخلاف الحديث الثاني؛ فنفي الصلاة نفي للكمال عند الجمهور؛ لأنه متجه لأمر متمم فيها خارج عن أصل وصف الصلاة.

---

(١) معالم السنن (١/ ١٦٠).

(٢) انظر: المبسوط (١/ ١٩٣)، الكافي لابن عبد البر (ص٤٧)، نهاية المطلب (٢/ ٤٠١)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٧٣)، بداية المجتهد (١/ ١٢١)، مجموع الفتاوى (٢٣/ ٢٤٥، ٤٠٨).

(٣) الاستذكار (٢/ ٢٧١).

(٤) انظر: المجموع (٤/ ١٩٠)، بدائع الصنائع (١/ ١٤٦).

قال الباجي (ت٤٧٤هـ): «والصلاة على ضربين أفعال وأقوال، وأفعالها على قسمين؛ قسم مقصود في نفسه، وقسم هو فضل لغيره؛ فأما المقصود في نفسه؛ كالقيام والركوع والسجود»[1].

٢ ـ ويشبه هذا المرور بين يدي المصلي؛ فمع قوله عليه الصلاة والسلام: «**يقطع الصلاة: المرأة، والحمار، والكلب**»[2]؛ واتفاقهم على اتقاء المرور بين يدي المصلي باتخاذ السترة. إلا أن اتفاق جماهيرهم أيضاً على عدم بطلانها وانتقاض أصلها، وإنما تنقص كمال الصلاة، ويأثم المصلي بالتساهل بها[3]، قال القرطبي (ت٦٥٦هـ): «وكذلك تأول الجمهور قوله: «يقطع الصلاة المرأة والحمار»؛ فإن ذلك مبالغة في الخوف على قطعها وإفسادها بالشغل بهذه المذكورات؛ وذلك أن المرأة تفتن، والحمار ينهق، والكلب يروع، فيتشوش المتفكر في ذلك حتى تنقطع عليه الصلاة وتفسد، فلما كانت هذه الأمور آيلة إلى القطع، جعلها قاطعة»[4].

فكل ما جاء من تحريمها وتأثيم فاعلها؛ المقصود منه تنفير المصلين عن التساهل بها، وتحقيق مصالحها كي لا تنتفي مصالح الجماعة والائتمام، لا أنها أوصافاً أصلية في الصلاة ناقضة لأصلها ومبطلة لها؛ إذ لا تنتقض الصلاة إلا بنقض أركانها وشروطها.

وفي المقابل: اتفقوا ـ مثلاً ـ على أن الحَدَث في الصلاة يقطعها؛ لتعلقه بذات المكلف داخل الصلاة، غير خارج عنها، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «اتفقوا على أن الحدث يقطع الصلاة»[5].

---

(١) المنتقى (١/ ٢٣٨).

(٢) صحيح مسلم (٥١١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر: الاستذكار (٢/ ٨٤)، المبسوط (١/ ١٩١)، بدائع الصنائع (١/ ٢١٧)، بداية المجتهد (١/ ١٩٠)، المغني (٢/ ٣٧)، المجموع (٣/ ٢٢٦)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٢٨٥)، الإنصاف (٢/ ١٠٧).

(٤) المفهم (٢/ ١٧٢).

(٥) بداية المجتهد (١/ ١٨٩).

٣ ـ وحتى متابعة الإمام الذي قال بعض العلماء ببطلان صلاة من ترك متابعة الإمام فيه، ومع ما ورد من التشديد على من سابق إمامه فقد جاء في الحديث: «**أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار**»[١]، ووردت الأحاديث الكثيرة في النهي عن مسابقة الإمام، واتفاق العلماء على تحريم ذلك[٢].

إلا أنهم اتفقوا أيضاً على عدم بطلانها إذا كان سهواً، وإن تعمد ذلك وسبق الإمام بركن ورجع لم تبطل، وإن تأخر بركن ولم يرجع عامداً عالماً؛ بعضهم يبطل صلاته كاملة، وبعضهم يبطل تلك الركعة فقط، وبعضهم لا يبطلها إلا بتعمد مسابقته بركنين، ولهم تفصيلات طويلة في هذا[٣].

قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «وأما عامة أهل العلم فإنهم قالوا: قد أساء، وصلاته مجزية»[٤]، وقال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) في متابعة الإمام: «وقال أكثر الفقهاء: من فعل ذلك فقد أساء، ولم تفسد صلاته؛ لأن الأصل في صلاة الجماعة والائتمام فيها سُنَّة حسنة؛ فمن خالفها بعد أن أدى فرض صلاته بطهارتها، وركوعها، وسجودها، وفرائضها؛ فليس عليه إعادتها، وإن أسقط بعض سننها؛ لأنه لو شاء أن ينفرد قبل إمامه تلك الصلاة أجزأت عنه، وبئس ما فعل في تركه الجماعة»[٥].

وقال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «ومع القول بالتحريم؛ فالجمهور على أن فاعله يأثم، وتجزئ صلاته»[٦].

٤ ـ ومثل هذا: الانفراد عن الإمام، فله أن ينفرد عنه لأي عذر، حتى

---

(١) صحيح البخاري (٦٩١) واللفظ له، صحيح مسلم (٤٢٧). من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢/ ٣٠٣).

(٣) انظر: نهاية المطلب (٢/ ٣٩٤ ـ ٣٩٧)، المغني (١/ ٣١٠ ـ ٣١١)، المجموع (٤/ ١٣٠)، مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٣٦ ـ ٣٣٨).

(٤) معالم السنن (١/ ١٥٢).

(٥) الاستذكار (١/ ٤٩٦).

(٦) فتح الباري (٢/ ١٨٣). وانظر: نيل الأوطار (٣/ ١٦٩).

جاء عند الشافعية في قول، ورواية عن الإمام أحمد: أن له الانفراد بدون عذر، وعلل ذلك الشافعية: بأن إقامة الجماعة مسنونة؛ فإذا خاض فيها لم تلزم بالشروع؛ لأن السنن لا تلزم بالشروع. وأصل المعتمد في المذهبين: أن الانفراد لا ينتهي إلى حد الضرورة، بل كل عذر يجوِّز ترك الجماعة يجوز فيه الانفراد؛ لذا جوز الشافعية الانفراد وترك الاقتداء به من أجل تحصيل سُنَّة مقصودة في الصلاة، لو أخلَّ بها الإمام، وتركها[1].

هـ ـ تنوع الاجتهاد يكمل تحصيل كافة رتب ومصالح الخطاب:

١ ـ مقصد كل الاجتهادات حفظ الخطاب:

فمع تنوع هذه الاجتهادات، وأحياناً يبدوا لنا أن بينها شيئاً من التباين، ومع ما أكده العلماء على ضرورة وقيمة الاجتهاد في الشريعة، إلا أن جميع العلماء اتفقوا على أن كل هذه الاجتهادات يجب أن تبقى تحت مظلة النص وفي مجاله، لا تخرج عنه ولا تناقضه، بل تقويه وتؤكده وتحفظه؛ فكل قراءة أو تفسير للنص يعود عليه بما يضعفه أو يوهنه فهي مردودة.

لذا تأسس على هذا: «كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة»[2]، وجاء: «كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل»[3]، وجاء: «لا يعتبر القياس بمقابلة الإجماع أو النص». وجاء: «لا حظ للاستنباط مع النص». وجاء: «التعليل في مقابلة النص مردود». وجاء: «لا قياس مع النص». وجاء: «الرأي في معرض النص غير صحيح». وجاء: «كل قياس دل النص على فساده فهو فاسد». وجاء: «العرف إذا خالف النص يرد بالاتفاق»[4].

---

(١) انظر: نهاية المطلب (٢/ ٣٩٠)، المجموع (٤/ ١٤٤)، المغني (٢/ ٣٤)، الإنصاف (٢/ ٣١).

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٢٦٠).

(٣) المستصفى (ص١٩٩).

(٤) انظر هذه القواعد في: المبسوط (٦/ ٦٤)، بدائع الصنائع (٧/ ٤)، تبيين الحقائق (٤/ ١٢٣) المجموع (١/ ٢٢٧)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١/ ١٥٨)، سبل السلام (١/ ٢٨٨)، رد المحتار (٦/ ٦٩٠).

فعد الإمام الشافعي القياس موضع ضرورة، لا يحل أن ينظر فيه إلا مع تعذر النص؛ كالتيمم لا يطلب إلا عند إعواز الماء، وهو معنى قول الإمام أحمد: وما تصنع بالقياس، وفي الحديث ما يغنيك عنه؟[1].

وبناء على ما سبق: ردت كل مراتب الاجتهادات إلى النص؛ فقرروا: أن الإجماع فرع النص. وقرروا: أن الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص[2].

٢ ـ بتنوع الاجتهاد يتكامل الفهم:

كل الاجتهادات التي جاءت في قراءة النصوص كانت في غالبها ملتزمة بتلك الأصول المقررة، فجاءت خادمة للنص كاشفة عن كافة مصالحه؛ إذ حرص العلماء ـ رحمهم الله ـ كلهم دون استثناء على أخذ كامل مصالح الخطاب؛ حتى أدى هذا إلى بناء أصول مشتركة بينهم، وأصول أخرى حافظة لتلك الأصول، وكل واحد قرر من الأصول الحافظة ما يراه ملائماً لحفظ النص كي يجلب كامل مصالحه ولا يضيع منها شيء.

وتميَّز اجتهاد كل واحد منهم ببصمة وأثر؛ كمل بها اجتهاد غيره؛ كما قال الغزالي (٥٠٥هـ) بأن: «اختلاف الأصول، يناسب اختلاف الأحكام»[3]؛ فكل أصل تبنى عليه الأحكام المناسبة له؛ فلما تنوعت أصول الأئمة نزع كل إمام إلى فهم من النص على أصله، ربما انتزع كل إمام من نص واحد فَهْمٍ على أصله كمل به فهم غيره.

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «كلٌّ يُخرِّج للحديث معنى على أصله. ومن أصل مالك: مراعاة الذرائع، ومن أصل الشافعي: ترك مراعاتها»[4]، وهذا يعطي إحاطة وشمولية للنص، بحيث لا يضيع من دلالته شيء أبداً، فلو أصاب واحد في موضع، كمله الآخر في موضع آخر.

---

(١) انظر: الرسالة (ص٥٩٩)، المسودة (ص٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٢، ٤٦٤)، البحر المحيط (١٦/٧، ٤٦).

(٢) انظر: شرح التلويح (٢/٢٣٨)، البحر المحيط (٨/ ٢٢٠).

(٣) المستصفى (ص٣٨٢).

(٤) المستصفى (ص٣٨٢).

ويبيِّن ذلك الآتي:

أ ـ من أئمة الاجتهاد من اعتبر ظاهر الخطاب أصل، مضى معه في غالب اجتهاداته واستنباطاته، وهذا أصل فقه الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ مع قوة فهم للنص؛ فضبط غالب فقهه على هذا الأصل؛ لذا علل كثيراً من اختياراته بهذا الأصل بقوله: «إنما كلف العباد الحكم على الظاهر من القول والفعل، وتولى الله الثواب على السرائر دون خلقه»[١]، وقال: «ولست أجعل للتهمة أبداً موضعاً في الحكم، إنما أقضي على الظاهر»[٢]، وقال: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع»[٣].

وقال: «لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم، ولا تفسد العقود بأن يقال: هذه ذريعة، وهذه نية سوء..»، وقال: «الأحكام فيه على ظاهرها وعمومها وليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن ولا عامّاً إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله فإن لم تكن فسُنَّة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سُنَّة وهكذا السُّنَّة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره ولكن الحق فيها واحد لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام وباطن دون ظاهر»[٤]. وعقد فصلاً لتقرير هذا الأصل[٥].

---

(١) التمهيد (٢٤/ ٣٨٨).

(٢) الأم (٣/ ٧٤).

(٣) الأم (٣/ ٧٥).

(٤) اختلاف الحديث (ص٢٤).

(٥) انظر: الأم (٤/ ١٢٠).

ومن تتبع فقهه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في العبادات أو المعاملات يجده غالباً يبنيه على هذا الأصل؛ فجعل الجلسة بين الخطبتين يوم الجمعة شرطاً، لا تصح الخطبة إلا بها؛ لفعله عليه الصلاة والسلام ذلك حيث قال: «فإن جعلها خطبتين، لم يفصل بينهما بجلوس؛ أعاد خطبته، فإن لم يفعل صلى الظهر أربعاً»[1]، قال الجويني (ت٤٧٨هـ): «ولا بد من رعاية الطمأنينة في القعدة بين الخطبتين، كما يشترط ذلك في القعود بين السجدتين»[2].

وظاهر هنا بُعد التعبد بهذه الجلسة، وليس لها أثر قوي في تحصيل مصالح ومقاصد الخطبة كي تشترط فيها، بل هي مكمل فيها؛ لذا لم يجعلها أحد شرط في صحة خطبتي الجمعة، إلا الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3]، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ولا يلتفت الشافعي إلى تفسير يخالف الظاهر، إلا أن يجمعوا عليه»[4].

وبناء على أصله هذا في العمل بالظاهر مطلقاً: لم يأخذ بأصل سد الذرائع لعدم حاجته إليه؛ لاستغنائه بالظاهر عن سد الذرائع، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ومن أصل مالك مراعاة الذرائع، ومن أصل الشافعي ترك مراعاتها»[5].

وهذا الذي يبيِّن لنا نشأة داوود بن علي الأصبهاني (ت٢٧٠هـ)، إمام أهل الظاهر، شافعيّاً، بل كان شافعيّاً متعصباً، وصنف في فضائل الشافعي والثناء عليه كتابين[6]، وكان أيضاً ابن حزم (ت٤٥٦هـ) شافعيّاً في بداياته،

---

(١) الأم (١/ ٢٣٠).

(٢) نهاية المطلب (٢/ ٥٤٣).

(٣) انظر: الأوسط (٤/ ٦٢)، التمهيد (٢/ ١٦٥)، الحاوي (٢/ ٤٣٤).

(٤) التمهيد (٢٢/ ٢٢٤).

(٥) التمهيد (٢٤/ ٣٩٢).

(٦) انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص٩٢)، وفيات الأعيان (٢/ ٢٥٥)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٩٧).

وناضل عن مذهبه[1]؛ لذا لم يأخذ أهل الظاهر بسد الذرائع كالشافعي، قال ابن حزم: «فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد؛ فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق»[2].

إلا أن داود ومن تابعه زاد عليه، حتى عطل جوانب كثيرة من معاني النصوص، من حيث أرادوا إعمالها؛ بإعمالهم أوصافاً طردية للنصوص غير معتبرة للشارع، وإلغاء أوصاف مؤثرة معتبرة؛ لذا فإن ظاهرية الشافعي خدمت النص وحفظته؛ أقوى مما خدمته ظاهرية أهل الظاهر، مع شدة تمسكهم بالظاهر؛ فهي أفقه من ظاهرية أهل الظاهر التي عطلت بعض معاني النص.

ب ـ ومنهم من اعتبر الأوصاف المنضبطة في النصوص، وفتش فيها ودقق، حتى جاء عندهم: الأصل في النصوص التعليل[3]، ومثّل هذا الاتجاه الأحناف؛ فأكثروا القياس، ونتج عن هذا افتراض المسائل والقدرة على التخريج، وصار لديهم إحاطة وافية، ومران ذهني كبير بافتراض المسائل، وتخريج الأحكام، حتى قال أبو حنيفة: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله؛ فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه»[4]، وبالغ منتقدو أبا حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ بقولهم فيه: «هو أعلم الناس بما لم يكن، وأجهلهم بما قد كان»[5]، يقصدون السنن.

لكن الطوفي (٧١٦هـ) رد هذا بقوله: «وجملة القول فيه ـ أي: أبا حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ ـ أنه قطعاً لم يخالف السُّنَّة عناداً، وإنما خالف فيما خالف منها

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٤٦)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٨٦)، معجم الأدباء (٤/ ١٦٥٥).

(٢) الإحكام (٦/ ١٨٩).

(٣) انظر: كشف الأسرار (١/ ٣٠٩، ٣١٢، ٣/ ٣٢٣، ٣٢٥)، شرح التلويح (١/ ٨١)، التقرير والتحبير (١/ ٢٨٠).

(٤) تاريخ بغداد (١٣/ ٣٤٨).

(٥) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٨٥).

اجتهاداً لحجج واضحة، ودلائل صالحة لائحة، وحججه بين الناس موجودة، وقل أن ينتصف منها مخالفوه، وله بتقدير الخطأ أجر، وبتقدير الإصابة أجران. والطاعنون عليه؛ إما حساد. أو جاهلون بمواقع الاجتهاد. وآخر ما صح عن الإمام أحمد رضي الله عنه إحسان القول فيه، والثناء عليه. ذكره أبو الورد من أصحابنا في كتاب «أصول الدين»[(١)].

وقبله قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «الذين رووا عن أبي حنيفة ووثقوه وأثنوا عليه؛ أكثر من الذين تكلموا فيه، والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس والإرجاء، وكان يقال: يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه»[(٢)].

لذا كثرت وعظمت المسائل التي دوِّنت في فقه الحنفية؛ فذكر صاحب العناية: «بأن ما وضعه أصحابنا من المسائل الفقهية هو ألف ألف ومائة ألف وسبعون ألفاً ونيف مسألة»[(٣)]، ولو كان في هذا مبالغة، فبلغ نصفها لكان كثيراً.

ج - ومنهم من اعتبر المعاني والحكم والمصالح التي جاءت النصوص لتحقيقها، والنظر في المصالح والمآلات التي يترتب عليها الحكم، وقطع الذرائع المفضية لتعطيل المصالح، أو إقامة المفاسد، وقد ظهر هذا الاتجاه على يد الإمام مالك؛ ببناء كثير من أحكامه على أصلي: المصالح وسد الذرائع، والعمل، قال ابن شاس[(٤)] (ت٦١٦هـ): «إن أصلنا حماية الذرائع وسحب أذيال التهم على سائر المتعاملين متى بدت مخايلها، أو خفيت،

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٩٠).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٩٣).

(٣) العناية شرح الهداية (١/ ٩).

(٤) عبد الله بن محمد بن نجم بن شاس، الجذامي، المصري، جلال الدين، أبو محمد، شيخ المالكية في عصره بمصر. من أهل دمياط، توفي فيها عام (٦١٦هـ). من مصنفاته: «الجواهر الثمينة في فقه أهل المدينة». انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٦١)، الديباج المذهب (١/ ٤٤٣)، سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٩٨)، الأعلام (٤/ ١٢٤).

وأمكن القصد إليها من المتعاملين»[1]، وقال الذهبي (ت٧٤٨هـ) في الإمام مالك: «فعامة آرائه مسددة، ولو لم يكن له إلا حسم مادة الحيل، ومراعاة المقاصد، لكفاه»[2]؛ لذا كان فقه المصالح والعناية بمقاصد الشارع في أتباع الإمام مالك أظهر من غيرهم.

د ـ ومنهم من اعتبر جمع النصوص والآثار، والأخذ بدلالة كل نص، وهذا ما يمثله فقه أهل الحديث، وعلى رأسهم إمام أهل السُّنَّة الإمام أحمد بن حنبل، ويوضحه: كثرة الروايات عنه في المسألة الواحدة بتعدد النصوص والآثار الواردة فيها فلا يخلي نصّاً عن عمل، وهذا فقه وقوة تحرٍّ في النصوص.

قال المرُّوذي[3] (ت٢٧٥هـ): قال لي أبو عبد الله: ما كتبت حديثاً إلا وقد عملت به، حتى مرَّ بي أن النبي ﷺ، احتجم، وأعطى أبا طيبة ديناراً، فاحتجمت وأعطيت الحجام ديناراً[4].

---

(١) عقد الجواهر الثمينة (٢/ ٤٥٣).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٩٢).

(٣) أحمد بن محمد بن الحجاج، أبو بكر المرُّوذي، كان أجل أصحاب الإمام أحمد، خصيصاً بخدمته، يأنس به الإمام ويقول له: كل ما قلت فهو على لساني وأنا قلته، وروى عنه مسائل كثيرة، وهو الذي تولى إغماض الإمام أحمد وغسله لما مات، نسبته إلى «مرو الروذ» من خراسان. توفي عام (٢٧٥هـ). انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٥٦)، تاريخ بغداد (٤/ ٤٢٣)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ١٧٣)، الأعلام (١/ ٢٠٥).

(٤) انظر: المسودة (ص٦٨، ١٧٣)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٢١٣، ٢٩٦) عن الخلال. و لم يرد أنه عليه الصلاة والسلام أعطى أجرة حجامته ديناراً، إلا في حديث مرسل عن عكرمة عند ابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ١١٥)، وأبي داود في المراسيل (ص١٦٩). وأما غالب الروايات في صحيح البخاري (٢١٠٢، ٢٢١٠) واللفظ له، وصحيح مسلم (١٥٧٧)، وسنن أبي داود (٣٤٢٦)، ومسند أحمد (١١٩٦٦)؛ من حديث أنس فجاءت: «حجم أبو طيبة رسول الله ﷺ؛ فأمر له بصاع من تمر، وأمر أهله أن يخففوا من خراجه» وفي لفظ عند الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ١٣٠): «أن أبا طيبة حجم النبي ﷺ وهو صائم فأعطاه أجره» فلم يفصل هنا. ونحو لفظ حديث أنس عند البخاري وغيره، جاء من حديث جابر عند أحمد (١٤٨٥١) وغيره، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ٩٤): «ورجاله ثقات، إلا أنه من =

ولهذا أخذ الإمام أحمد بغالب الأصول المعينة على حفظ النص؛ كالقياس، والمصلحة، وسد الذرائع، والعرف، والاستصحاب، والاستحسان[1]، كي يتمكن من أخذ كامل معاني النصوص ومصالحها، والحفاظ عليها.

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان»[2].

ومن الأمثلة التي تبيِّن ما قرره ابن القيم:

تعدد الروايات عن الإمام أحمد في تقديم صلاة الاستسقاء على الخطبة، أو تقديم الخطبة على الصلاة، أو التخيير، أو ترك الخطبة مطلقاً، لما جاءت النصوص محتملة لهذه المعاني كلها؛ فجاءت أربع روايات عنه؛ الأولى ـ وهي المذهب ـ: تقديم الصلاة على الخطبة لقول أبي هريرة: «فصلى بنا ركعتين بلا أذان ولا إقامة. ثم خطبنا.. الحديث»[3]، ولقول ابن عباس: «فصنع فيه: ـ أي: الاستسقاء ـ كما يصنع في الفطر والأضحى»[4]. الثانية: تقديم الخطبة على الصلاة لحديث عبد الله بن زيد: «واستقبل القبلة يدعو ثم حول رداءه، ثم صلى لنا ركعتين، جهر فيهما بالقراءة»[5]. الثالثة: التخيير بين تقديم الصلاة على الخطبة أو الخطبة على الصلاة لورود الأمرين. الرابعة:

= رواية جعفر بن أبي وحشية عن سليمان بن قيس، وقيل: إنه لم يسمع منه».

(١) انظر: المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل (ص١١٩، ٢٨٦، ٣٠٠ وما بعدها)، أصول مذهب الإمام أحمد (ص٤١٣، ٤٥٩، ٤٩٧، ٥٥٩، ٥٨١).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٢٣).

(٣) سنن ابن ماجه (١٢٦٨) واللفظ له، مسند أحمد (٨٣١٠) وصححه ابن خزيمة (١٤٢٢)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة: «إسناده صحيح ورجاله ثقات»، وصححه لغيره شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند (١٤/ ٧٣).

(٤) مسند أحمد (٢٤٢٣)، وصححه ابن خزيمة (١٤١٩) واللفظ له، والحاكم (١٢١٨)، وحسن إسناده الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٤/ ٢٤٥).

(٥) صحيح البخاري (١٠٢٥) واللفظ له، صحيح مسلم (٨٩٤).

ترك الخطبة مطلقاً، وإنما يكتفى بالدعاء والاستغفار والتضرع لقول ابن عباس: «لم يخطب كخطبتكم هذه، لكن لم يزل في الدعاء والتضرع»؛ فهذه أربع روايات على حسب النصوص الواردة في هذا[١].

وبهذا الاجتهاد الشمولي للأئمة يتكامل الأخذ بالنص فلا يفوت شيء من معانيه؛ إذ يجتمع العناية بظاهر النص ومصالحه القريبة والبعيدة، وأوصافه ومناطاته المؤثرة المعتبرة، وألفاظه ورواياته، وهذا من حفظ الله ﷻ لشرعه ودينه؛ فإن ضعُفت إصابة الحق عند إمام في مسألة؛ ظهرت عند الآخر.

هـ ـ وحتى فقه أهل الظاهر الذي يبدو أضعف درجات أهل الاجتهاد أحياناً؛ أدّى دوراً معتبراً في إحداث توازن في دراسة النص بين المبالغين في الأخذ بالأوصاف، وأهل المعاني والمصالح. وبين الآخذين بظواهر النصوص المجردة؛ فكان لإنكارهم القياس جملة وتشنيعهم على أهله؛ تنقيحاً للقياس مما داخله؛ بتمييز صحيحه من سقيمه، وضعيفه من قويّه عند أهله؛ إذ ليس كل ما قاله أهل الظاهر في القياس باطل، وليس كل من قاس أصاب.

حتى إن ابن رشد (ت٥٩٥هـ) انتقد أحد أنواع القياس البعيدة التي يقال فيها مجرد مصلحة: «وحق لهذا الصنف أن يرفض، ولا يجعل دليلاً شرعيّاً؛ لأنه كثيراً ما تتشعب المصالح وتختلف، وذلك بحسب وقت وقت، وحالة حالة. والقائلون بمثل هذا ليس هم في الحقيقة مستنبطين عن الشرع، بل هم شارعون»[٢].

فكان اجتهادهم فيه إيقاظ لتحري القياس الصحيح من القياس الفاسد. وكان فيه بعث النصوص، وإحياء كتب الفقه بها، وإحياء فقه الصحابة ومن بعدهم؛ لأن النص أصل الفقه عندهم، لا يؤخذ حكم عن غيره مهما كان؛ فكانت حاجة فقه أهل الظاهر للنصوص قوية حتمت عليهم تقصيها والبحث

---

(١) انظر: المغني (٢/ ١٥٠)، الإنصاف (٢/ ٤٥٧).

(٢) الضروري في أصول الفقه (ص١٢٨). وانظر قريباً من هذا في كلامه على هذا النوع، وسماه القياس المصلحي أو المرسل في بداية المجتهد (٢/ ٣٨، ٢١٧، ٣٥٨).

عنها وإظهارها، ولنا أن نعتبر كم حوى المحلى مثلاً من النصوص وأقوال الصحابة ومن بعدهم، بما لا يوجد في غيره حتى سماه «المحلى بالآثار» لكون حليته وبهاؤه وزينته وجماله بالآثار المسطورة فيه، مع نقد وتمييز بين الصحيح والضعيف.

وقد ران الرأي على النص في كثير من فقه أهل المذاهب، حتى ربما قرأت بعض كتب الفقه كاملة، لا تكاد تجد فيها إلا القليل من النصوص؛ فمع مكانة ومنزلة إمام الحرمين في الفقه والأصول وارتفاع مرتبته وقدره، وعلو كعبه، إلا أن نهاية المطلب تقل فيه النصوص، مع بلوغه آلاف الصفحات، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي، الذي هو نخبة عمره «نهاية المطلب في دراية المذهب»، ليس فيه حديث واحد معزوّ إلى صحيح البخاري، إلا حديث واحد في البسملة، وليس ذلك الحديث في البخاري، كما ذكره»[1].

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «نفات القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل، واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله؛ احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة، ووسعوهما أكثر مما يسعانه، فحيث فهموا من النص حكماً أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه نفوه، وحملوا الاستصحاب. وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأي أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بقياس، وتركهم ما هو أولى منه»[2].

الجهة الثالثة: معرفة المُخاطَب:

والمخاطب آخر أركان الخطاب وأهمها؛ لأنه هو الذي جاء له الخطاب للامتثال بالفعل أو الترك؛ فكل مصالح الخطاب متوقفة على قيام المخاطب

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/٦١٦).

(٢) إعلام الموقعين (١/٢٥٣).

بالخطاب فعلاً أو تركاً، وعلى هذا فكل ما جاء في الخطاب من الترغيب أو الترهيب، وتحسين واحتيار أجمل الألفاظ فيه، وبيان المصالح والمفاسد المترتبة على إهمال الخطاب؛ دفعاً وحملاً للمخاطب على النهوض بالخطاب لتحصيل مصالحه الكبيرة.

ومعرفة هذا الأصل صعب وغامض لكثرة تقلب أحوال المخاطبين وتبدلها، ولمناسبة الشريعة لجميع تلك الأحوال؛ فقوة المجتهد تظهر في قدرته على الإحاطة بأحوال الناس وتغيراتها، وإحاطته بأدلة الشريعة وأصولها ومصالحها، ثم إناطة الأحوال بالأحكام والأصول والمصالح الشرعية المناسبة لها بما يصلحها؛ فلا يُخرِج حالاً عن شرع، ولا يخلي ويعطل شرعاً عن حكم وعمل، قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «وإنما ينبغي للمفتي أن يزن الأحوال؛ كما ينبغي للطبيب أن يزن الزمان، والسن، والبلد، ثم يصف على مقدار ذلك»[1].

فربما نزلت النوازل فاحتاج الفقيه الموازنة التامة بين النازلة من جهتي المكلف والتكليف؛ فيسترشد من دلالات التكليف ما يقوده إلى ما يناسب المكلفين؛ فيزاوج بينهما في تنزيل الحكم، مع النظر في كل اجتهاد سبقه مشابه لهذه النازلة، ولكن لا يمضي نفس الاجتهاد لضرورة التباين والاختلاف بين الحالتين؛ إذ لو أخذ نفس الحكم ربما فاتت كثير من المصالح، بل ربما ضاد مصلحة الشارع جملة، خصوصاً مع كثرة وقوة المتغيرات من زمان إلى آخر؛ لذا قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة»[2].

فلا يكفي معرفة رتبة ودرجة المصلحة أو المفسدة الشرعية؛ بكونها عامة أو خاصة، أو وسيلة أو مقصداً بذاتها... إلخ، بل لا بد من معرفة حال العامل لإناطة الحكم المناسب في المحل الصالح له، قال الشاطبي

---

(١) تلبيس إبليس (ص٢٩٢).
(٢) الموافقات (١/ ٢٠٩).

(ت٧٩٠هـ): «إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك»[(١)]؛ فلم تتدرج وتتنوع أوصاف الأحكام، إلا لتنوع أحوال العاملين؛ لأن مراتب المصالح والمفاسد لا يظهر ويكتمل حسنها وبهاؤها وتؤتي ثمارها وكامل مصالحها، إلا بإناطتها بما يناسبها من حالة المكلف.

فرب حكم واحد تظهر مناسبته وملاءمته لحالة، دون أخرى لنفس المكلف؛ فتغير حالة المكلف قاضية بتنوع الحكم الواحد؛ فإن العلماء قرروا بأن المصالح تتغير بحسب أحوال عامليها زماناً ومكاناً وأفراداً، وعموماً وخصوصاً؛ فأصول مراتب المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية لا يمكن تقريرها إلا مناطة بأحوال المكلفين.

قال ابن برهان[(٢)] (ت٥١٨هـ): «فإن الشرائع مصالح وسياسات من الله تعالى في حق العباد، والمصالح تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»[(٣)].

وبيَّن بعض الصور الآمدي (ت٦٣١هـ) بقوله: «فكذلك جاز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان، حتى إن مصلحة بعض أهل الأزمان في المداراة والمساهلة، ومصلحة أهل زمان آخر في الشدة والغلظة عليهم، إلى غير ذلك من الأحوال»[(٤)].

وقال السبكي (ت٧٥٦هـ): «فإنا على قطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الأشخاص والأوقات والأحوال»[(٥)].

---

(١) الموافقات (٣/ ٣٤٧).

(٢) أحمد بن علي بن برهان، أبو الفتح: فقيه بغدادي، غلب عليه علم الأصول، وكان يذهب إلى أن العامي لا يلزمه التقليد لمذهب معين، ولد في بغداد وتوفي فيها عام (٥١٨هـ)، من مصنفاته: «الوصول إلى الأصول»، و«الوجيز»، و«الأوسط»، و«الوسيط». انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات (٧/ ٢٠٧)، شذرات الذهب (٤/ ٦٠)، الأعلام (١/ ١٦٧).

(٣) الوصول إلى الأصول (١/ ٣٨٦).

(٤) إحكام الأحكام للآمدي (٣/ ١٠٧).

(٥) الإبهاج (٢/ ٢٢٨).

حتى إن ابن فرحون[1] (ت٧٩٩هـ) ألحقها بالقواعد الأصلية، لا المصالح المرسلة؛ فقال: «وهذه المباينات والاختلافات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال؛ فكذلك ينبغي أن يراعي اختلاف الأحوال والأزمان؛ فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانن السياسية؛ مما شهدت له القواعد بالاعتبار فلا تكون من المصالح المرسلة، بل أعلى رتبة؛ فتلحق بالقواعد الأصلية»[2]. وهذا صحيح لكثرة الأصول المقامة على هذا الأصل.

ومما يبيِّن ذلك الآتي:

١ ـ أصول تباين الأحكام في الشريعة كلها؛ مبتدأة من أعلى الأحكام شدة، حتى الرخص والتخفيفات؛ مناطها اختلاف أحوال الناس، قال ابن العربي[3] (ت٥٤٣هـ): «إذا كان الحرج في نازلة عامّاً في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصّاً لم يعتبر عندنا»[4]؛ أي: أن تأثير الحرج والمشقة يؤثر تأثير عموم، وتأثير خصوص.

وقد أوضح وبيَّن هذا الشعراني[5] (ت٩٧٣هـ) فقال: «إن الشريعة جاءت

---

(١) إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري، المدني، المالكي أبو الوفاء، برهان الدين، ولد في المدينة، ونشأ وتوفي فيها عام (٧٩٩هـ)، من مصنفاته: «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام»، و«الديباج المذهب في أعيان المذهب»، وغيرها. انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (١/٤٨)، شذرات الذهب (٦/٣٥٧)، معجم المؤلفين (١/٦٨).

(٢) تبصرة الحكام (٢/١٢٧).

(٣) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي: القاضي، من حفاظ الحديث، ولد في أشبيلية، ورحل إلى المشرق، ثم عاد إلى أشبيلية، مات بالقرب من فاس عام (٥٤٣هـ). من مصنفاته: «أحكام القرآن»، و«العواصم من القواصم»، و«عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي»، وغيرها. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤/٢٩٦)، سير أعلام النبلاء (٢٠/١٩٨)، الأعلام (٦/٢٣٠).

(٤) أحكام القرآن لابن العربي (٣/٣١٠).

(٥) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، الانصاري، الشافعي، المصري أبو المواهب فقيه، أصولي، محدث، صوفي، ولد في قلقشنده في مصر، وتوفي في القاهرة عام (٩٧٣هـ). =

من حيث الأمر والنهي على مرتبتي تخفيف وتشديد، لا على مرتبة واحدة... فإن جميع المكلفين لا يخرجون عن قسمين: قوي وضعيف من حيث إيمانه أو جسمه في كل عصر وزمان؛ فمن قوي منهم خوطب بالتشديد والأخذ بالعزائم، ومن ضعف منهم خوطب بالتخفيف، والأخذ بالرخص، وكل منهما حينئذ على شريعة من ربه وتبيان، فلا يؤمر القوي بالنزول إلى الرخصة، ولا يكلف الضعيف بالصعود للعزيمة، وقد رفع الخلاف في جميع أدلة الشريعة، وأقوال علمائها، عند كل من عمل بهذا الميزان»[1].

٢ ـ مقارنة الأمر والنهي بالواقع؛ فللواقع تأثير معتبر في الأحكام من لم يعتبره كاد أن يضيع الشريعة؛ إذ التزام تحصيل كمال الواجب دون نظر للواقع؛ قد يعطل الواجب ويوقفه، أو يضعفه، وبالتالي تتهاوى وتتفكك مصالح الشريعة.

ولنا أن ننظر كيف حلَّل ابن القيم (ت٧٥١هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ العلاقة بين الواقع والواجب تحليلاً شرعيّاً دقيقاً؛ فقال في حكم استفتاء الفاسق: «فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والقدرة والعجز؛ فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض؛ فلو منعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم؛ لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار»[2].

= من مصنفاته: «الميزان»، و«لواقح الأنوار»، و«شرح جمع الجوامع»، وغيرها. انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٨/ ٣٧٢)، الأعلام (٤/ ١٨٠)، معجم المؤلفين (٦/ ٢١٨).

(١) كتاب الميزان (١/ ٦٢).

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ١٦٩).

ونحو هذا قرر العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)؛ فقال: «تصحيح ولاية الفاسق مفسدة، لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكنا صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق؛ لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة، ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ينفذ من تصرف الأئمة المقسطين والحكام العادلين، فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد، إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل»[(١)]، وواضح هنا الربط القوي بين الواجب والواقع.

٣ ـ جاء اعتبار العوائد والأعراف كأصل كلي في الشريعة متفق عليه بين العلماء؛ فقعدت القواعد الفقهية الكلية والجزئية فيها؛ فهي إحدى جهات معرفة أحوال العامل حال تنزيل الحكم[(٢)].

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير فيه الحكم عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة... بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء، وأجمعوا عليها»[(٣)].

ثم مَدَّ القرافي (ت٦٨٤هـ) هذا الأصل ليشمل المفتي مع مستفتيه؛ فقال: «وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام؛ فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به، دون عرف بلدك والمقرر في كتبك؛ فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين»[(٤)].

---

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٠٧).

(٢) انظر: المغني (٧/ ١٩٠، ٨/ ١٥٩)، إعلام الموقعين (٣/ ١١)، المنثور (٢/ ٣٥٦)، تبصرة الحكام (١/ ١٤٣)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص١١٥)، رد المحتار (٦/ ٢٢).

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام (ص١١٢).

(٤) الفروق للقرافي (١/ ١٧٦، ١٧٧).

وعلى هذا قرر علماء الأصول: «أن الوصف المعلل به، قد يكون عرفيّاً»[١].

وقد قرر هذا ابن القيم (ت٧٥١هـ) بقوله: «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان»[٢].

٤ ـ جاءت أحكام الأهلية وعوارضها ودرجاتها محصلة لمصالح التشريع بناء على التفاوت بين المكلفين؛ فقوة التكاليف تتبع قوة الأهلية واكتمالها، وضعفها يتبع ضعف الأهلية ونقصانها، وعليها تكتمل التكاليف أو تنقص؛ كسلب المرأة والعبد والصبي بعض التكاليف أو غالبها؛ لنقص أو ضعف الأهلية؛ فعد أهل الأصول من عوارض الأهلية السماوية (الغير مكتسبة): الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت. وعدوا من العوارض المكتسبة: الجهل، والسفه، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفر، بالإضافة إلى الإكراه[٣].

وحتى من تساوت أهليتهم ظاهراً يختلف منهم الطلب بحسب ما وهب الله ﷻ كل واحد من قوة فهم لأمره ونهيه، أو قوة في بدنه، أو علمه، أو ماله، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «إن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك، فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك»[٤].

---

(١) شرح الكوكب (٤/ ٤٥٣، ٤/ ٤٦). وانظر: البحر المحيط (٧/ ٢١١).
(٢) إعلام الموقعين (٣/ ٦٦).
(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٣٢)، التقرير والتحبير (٢/ ١٧٢).
(٤) الموافقات (٢/ ٤٠٠).

وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «لله سبحانه على كل أحد عبودية بحسب مرتبته، سوى العبودية العامة التي سوى بين عباده فيها؛ فعلى العالم من عبوديته نشر السُّنَّة والعلم الذي بعث الله به رسوله ما ليس على الجاهل، وعليه من عبودية الصبر على ذلك ما ليس على غيره، وعلى الحاكم من عبودية إقامة الحق وتنفيذه وإلزامه ممن هو عليه به، والصبر على ذلك والجهاد عليه ما ليس على المفتي. وعلى الغني من عبودية أداء الحقوق التي في ماله ما ليس على الفقير، وعلى القادر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بيده ولسانه ما ليس على العاجز عنهما»[١].

وبناء على هذا: فرقت الشريعة في الأحكام بحسب حال العامل؛ فحال اكتمال العقل غير حال نقصانه، وحال اكتمال العلم غير حال نقصانه أو انعدامه، وحال اكتمال البدن وقوته وصحته، غير حال ضعفه ومرضه، وحال الرخا غير حال الشدة والمشقة، وحال المرض غير حال الصحة، وحال السفر غير حال الإقامة، وحال الإكراه غير حال الاختيار، وحال الذِّكر غير حال النسيان، وحال الصغر غير حال الكبر والبلوغ، ووصف الذُّكورة غير الأنوثة، وحال الرق غير حال الحرية، وحال الفقر غير حال الغنى.

وحال الحرب غير حال السلم، وحال قوة أهل الإسلام غير حال ضعفهم، وحال الواقع غير حال المتوقع، وحال البادي غير حال الحاضر، وحال الأعياد والفرح غير حال الحزن والخوف، وحال المتلبس بالعبادات غير حال الخارج منها، وحال المتلبس بالولايات والمناصب؛ كالإمامة العظمى، والإفتاء، والقضاء، والحسبة، غير حال غيره[٢].

لذا عد الشاطبي (ت٧٩٠هـ) من سمة الفقيه الراسخ في العلم الرباني

---

(١) إعلام الموقعين (٢/ ١٢٠).

(٢) انظر: المبسوط (١/ ١٣١، ١٦٣، ٢/ ٦٩، ١٦٥)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٦٥، ١٨٨)، (٢/ ١٠، ١٥، ١٧٠)، المجموع (١/ ٣٣٨، ٢/ ١٠٦، ٣/ ٢٨، ١٥٤، ٤/ ٨٥)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢)، الفروق للقرافي (١/ ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨).

العالم العاقل: أنه الذي يوفي كل واحد حقه؛ فيجيب السائل على ما يليق بحالته اعتباراً بخصوصيته، وأدنى منه رتبة في العلم: من يجيب السائل بالقواعد الكلية من غير اعتبار للخصوص[1].

٥ ـ أمثلة وتطبيقات:

أ ـ وعلى هذا الأصل أيضاً: تباين الخطاب «المكي» عن «المدني» في سياقه وأحكامه لاختلاف أحوال المخاطبين؛ فعني العلماء بضبط أوجه الافتراق بين الخطابين؛ فجعل كل ما كان بعد الهجرة من الخطاب المدني بغض النظر عن مكان نزوله حتى لو كان بمكة بعد الفتح، وما كان قبلها من المكي؛ مراعاة لحال المخاطبين لا المكان؛ للاختلاف الكبير بين الحالين المنعكس على اختلاف أحوال المخاطبين؛ إذ تبدلت الأحوال من الخوف إلى الأمن، ومن الذل إلى العز، ومن الفرقة والضعف إلى الاجتماع والقوة والتمكين، ومن الفقر إلى الغنى، ومن الفوضى إلى الانتظام... إلخ، وكل وصف من هذه الأوصاف مؤثرة في بناء الأحكام؛ فجاءت الشريعة لكل زمان بما يناسبه ويحقق مصالحه ويحمي معالمه؛ فناسب الفترة المكية التأكيد على الأصول الإيمانية والقضايا الكلية بالعبادات ومكارم الأخلاق والنهي عن مساوئها، دون تحديد أو تقييد[2]؛ فبقيت عامة مطلقة ليقوم كل بحسب قدرته حسب ما تقتضيه المرحلة؛ اعتماداً على قوة الإيمان في القلوب، وسلامة النفوس؛ إذ لا يدخل في تلك الفترة أحد الإسلام إلا من خلص قلبه لله ﷻ لقوة الفتنة وضعف المصالح القريبة؛ لذا لم يظهر النفاق إلا في المدينة حال قوة الإسلام.

ثم لما زالت كثير من الأوصاف السابقة، وحصل الاستقرار والطمأنينه والاجتماع والائتلاف في الأمة، وأمن الناس على دينهم، وأنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم؛ جاء الضبط والتحديد والتأقيت الزماني والمكاني،

(١) انظر: الموافقات (٤/ ٥٨٥).
(٢) انظر: الموافقات (٢/ ٢٣١، ٣/ ١٠٥، ٣٠٧، ٤/ ٢٣٣، ٢٣٥).

وتعددت التكاليف، وتنوعت وضبطت الحدود، والمعالم الدينية، وتقررت معاني المسميات الشرعية؛ حفظاً للمصالح من الضعف والضياع والاضمحلال؛ إذ لو تركت المصالح الشرعية إلى خيرة المكلفين على إطلاقها وعمومها لتساهلوا فيها حتى تتلاشى؛ فالضبط والتحديد والتأقيت للمصالح يجعلها باقية ماثلة في الأمة واضحة.

ب ـ أنه عليه الصلاة والسلام اختلفت فتاواه لبعض الأسئلة المتشابهة للصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وحمل العلماء اختلاف ذلك بسبب اختلاف ما يصلح الناس، قال ابن بطال[1] (ت٤٤٩هـ): «وإنما يفتى السائل بحسب ما يعلم من حاله، أو ما يتقى عليه من فتنة الشيطان. فلذلك اختلف ترتيب أفضل الأعمال، مع أنه قد يكون العمل في وقت أوكد وأفضل منه في وقت آخر؛ كالجهاد الذي يتأكد مرةً، ويتراخى مرةً، ألا تراه أمر وفد عبد القيس بأمر فصل باشتراطهم ذلك منه، فلم يرتب لهم الأعمال، ولا ذكر لهم الجهاد ولا بر الوالدين، وإنما ذكر لهم أداء الخمس مما يغنمون، وذكر لهم الانتباذ في المزفت فيما نهاهم عنه، وفي المنهيات ما هو أوكد منه مراراً»[2].

وفي موطن آخر قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «وقد تقدم في كتاب الإيمان معنى أمره ﷺ، وفد عبد القيس بما أمرهم به ونهيه لهم عن الأشربة والظروف، وذلك أنه كان يُعلم كل قوم ما بهم الحاجة إليه، وما الخوف عليهم من قبله أشد، وكان وفد عبد القيس يخاف منهم الغلول في الفيء، وكانوا يكثرون الانتباذ في هذه الأوعية، فعرفهم ما بهم الحاجة إليه، وما يخشى منهم مواقعته، وترك غير ذلك مما قد كثر وفشا عندهم... وذكر النصح لكل مسلم بعدهما، يدل أن قوم جرير كانوا أهل غدر، فعلمهم ما بهم

---

(١) علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، أبو الحسن، فقيه محدث، من أهل قرطبة، توفي عام (٤٤٩هـ). من أشهر مصنفاته: «شرح صحيح البخاري». انظر: ترتيب المدارك (٤/ ٨٢٧)، الديباج المذهب (٢/ ١٠٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٧)، الأعلام (٤/ ٢٨٥).

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/ ٥٣٤).

إليه أشد حاجة، كما أمر وفد عبد القيس بالنهي عن الظروف، ولم يذكر لهم النصح لكل مسلم، إذ علم أنهم في الأغلب لا يُخاف منهم من ترك النصح ما يخاف على قوم جرير، وكان جرير وفد من اليمن من عند قومه»[١].

وقال الشعراني (ت٩٧٣هـ): «فإن من المعلوم أن رسول الله ﷺ كان يخاطب الناس على قدر عقولهم ومقامهم، في حضرة الإسلام، أو الإيمان، أو الإحسان»[٢].

ج ـ أنه عليه الصلاة والسلام دقق في الصفات الباطنة الخفية؛ ففرق بين من اتصف بالجبن والهلع، والبخل والشح، وبين من اتصف بالشجاعة والكرم والجود؛ كأصل الصفات المطبوعة في النفس قال عليه الصلاة والسلام من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: «**إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية أن يكبه الله في النار**»[٣].

قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «الواجب على معطي الصدقة كان إماما أو مالكاً أن يراعي أحوال الناس، فمن علم فيه صبراً على الخصاصة وتحلياً بالقناعة؛ آثر عليه من لا يستطيع الصبر، فربما وقع في التسخط»[٤].

د ـ ومن هذا الباب: قبوله عليه الصلاة والسلام مال أبي بكر كاملاً، وشطر مال عمر[٥]، ورد أبا لبابة[٦] إلى ثلث ماله، وكعب بن

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ١٥٣).
(٢) الميزان (١/ ٧٠).
(٣) صحيح البخاري (٢٧) واللفظ له، صحيح مسلم (١٥٠).
(٤) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣١٨).
(٥) قصة صدقة أبي بكر بكامل ماله، وعمر بشطره في سنن الترمذي (٣٦٧٥) وقال: حديث حن صحيح، سنن أبي داود (١٦٧٨)، سنن الدارمي (١٦٦٠).
(٦) بشير بن عبد المنذر الأنصاري أبو لبابة مشهور بكنيته مختلف في اسمه فقيل: بشير، وقيل: رفاعة، وقيل: مروان، كان أحد النقباء ليلة العقبة، حمل راية بني عوف يوم الفتح، مات في خلافة علي، وقيل عاش حتى الخمسين. انظر ترجمته في: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٢/ ٥٠٠) (٤/ ١٧٤٠)، الإصابة في تمييز الصحابة (١/ ٣١٢) (٧/ ٣٤٩).

مالك[1] إلى بعضه[2]؛ لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر؛ إذ لا خير في أن يتصدق ثم يندم فيُحبط ندمه أجره؛ إذ الناس مختلفون في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام[3].

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «معرفة أصناف المخاطبين وأعيانهم، ليؤمر كل شخص بما يصلحه، أو بما هو الأصلح له من طاعة الله ورسوله، وينهى عما ينفع نهيه عنه، ولا يؤمر بخير يوقعه فما هو شر من المنهي عنه مع الاستغناء عنه»[4].

هـ ـ ومن ذلك: ما ذكره بعض العلماء من أن الصفح والعفو عن الكفار، يكون حال ضعف المسلم عندما يكون في مكان أو زمان لا يقدر على إظهار القوة؛ كما قال تعالى: ﴿فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٠٩﴾ [البقرة: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَدَعۡ أَذَىٰهُمۡ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا ٤٨﴾ [الأحزاب: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ﴾ [آل عمران: ١٢٠].

وأما حال القوة والغلبة والعزة والمنعة؛ فيجب إقامة الحدود وضرب الجزية وأخذ الحقوق لأهل الإسلام كاملة تامة من الكفار دون هوادة؛ كما

---

(١) كعب بن مالك بن أبي كعب الخزرجي الأنصاري شهد المشاهد كلها حاشا تبوك تخلف عنها فتاب فأنزل الله قبول توبته، شاعراً مجوداً مطبوعاً، أحد شعراء الرسول عليه الصلاة والسلام الذين ردوا عنه، توفي زمن معاوية عام خمسين وله سبع وسبعون سنة. انظر ترجمته في: الاستيعاب (٣/ ١٣٢٤)، الإصابة (٥/ ٦١٠).

(٢) قصة أبي لبابة رضي الله عنه لما تاب قال: إن من توبتي أن أهجر دار قومي التي أصبت فيها الذنب، وأن أنخلع من مالي كله صدقة فقال له عليه الصلاة والسلام: «**يجزئ عنك الثلث**» في سنن أبي داود (٣٣١٩)، الموطأ (١٠٣٩)، سنن الدارمي (١٦٥٨).
وأما قصة كعب بن مالك رضي الله عنه فإنه قال: يا رسول الله إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله وإلى رسوله ﷺ. قال ﷺ: «**أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك**». قلت: فإني أمسك سهمي الذي بخيبر. في صحيح البخاري (٢٧٥٨) واللفظ له، وصحيح مسلم (٢٧٦٩).

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٨٥)، الموافقات (٢/ ٦٣٦).

(٤) مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٣٤).

قال تعالى: ﴿أُخِذُوٓاْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلٗا ٦١﴾ [الأحزاب: ٦١]، وقال: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، وقال: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ﴾ [التوبة: ١٢٣]، ونحو هذا يفرق بين حالة دفع جيش العدو النازل، وحالة قصد بلاد العدو للطلب في الموازنة بين المصالح ودرء المفاسد[١].

و ـ فرقت أم المؤمنين عائشة ﵂ بين سائلين فأعطت أحدهما كسرة، وأقعدت صاحب الهيئة والثياب فأكل؛ فقيل لها في ذلك فقالت: قال رسول الله ﷺ: «**أنزلوا الناس منازلهم**»[٢]؛ فتحفظ حرمة كل واحد على قدره، ويعامل بما يلائم حاله في عمر ودين وعلم وشرف؛ فلا يسوى بين الخادم والمخدوم، والرئيس والمرؤوس؛ فإنه يورث عداوة وحقداً في النفوس[٣].

ز ـ ولما انبسط الناس في الخمر، وتحاقروا العقوبة؛ كان عمر إذا أُتي بالرجل القوي المنتهك في الشراب ضربه ثمانين، وإذا أتي بالرجل الذي كان منه الزلة الضعيف، ضربه أربعين[٤].

---

(١) انظر: الصارم المسلول (١/ ٢٣٠، ٢٤٥، ٥٣٩)، مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور (ص٢٢٧).

(٢) سنن أبي داود (٤٨٤٢)، وقال: «ميمون لم يدرك عائشة»، وأورده مسلم في أول صحيحه تعليقاً (١/ ٦)، وصححه الحاكم في علوم الحديث (ص٩٥)، وابن الصلاح في مقدمته (ص١٨٢)، وجاء من طريق آخر في شعب الإيمان للبيهقي (٧/ ٤٦٢): «عن أسامة بن زيد عن عمر بن مخراق عن عائشة. .» قال البيهقي: «قال الإمام أحمد: عمر بن مخراق عن عائشة مرسل»، وجاء في كتاب «غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة» (ص٣٣٣): وهذا الحديث رواه أبو هشام الرفاعي وغيره من الثقات عن يحيى بن يمان عن الثوري عن حبيب بن أبي ثابت عن ميمون بن أبي شبيب عن عائشة ﵂ وأخرجه أبو داود في سننه من هذا الوجه وإسناده جيد، إلا أنه معلول فإن ميمون بن أبي شبيب لم يسمع من عائشة ﵂ قاله غير واحد من العلماء وقد نبه أبو داود على هذه العلة عقيب هذا الحديث ولذلك لم يذكر له مسلم إسناداً فيما أرى وإن كان رجال إسناده كلهم من شرط كتابه وإنما أورده على وجه التعليق والله ﷻ أعلم».

(٣) انظر: فيض القدير (٣/ ٧٥).

(٤) سنن الدارقطني (٢٢٣)، السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ٣٢٠)، وصححه الحاكم (٤/ ٤١٧)، =

ح ـ وفي خطيب الجمعة قال الأحناف: يتكئ على السيف في كل بلدة فتحت عنوة، ليريهم قوة الإسلام والحزم، ويخطب بدونه في كل بلدة فتحت صلحاً[1].

ط ـ وكتجويز الإمام أحمد في رواية، والإمام مالك في رواية عنه: الصلاة قدام الإمام إذا كان له عذر؛ فإن صلاته أمام الإمام، خير من صلاته وحده[2]، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «إذا لم يمكنه أن يصلي مع الجماعة، إلا قدام الإمام؛ فإنه يصلي قدامه وتصح صلاته، وكلاهما وجه في مذهب أحمد، وهو اختيار شيخنا رحمه الله»[3]؛ مراعاة لتحقيق المصلحة بحسب اختلاف الأحوال، والأزمنة، والأمكنة.

ي ـ وكالتفريق بين المحتاج والغني؛ بالتكسب بالأموال التي فيها بعض الشبهة أو الدناءة؛ ككسب الحجام، أو جوائز السلطان، أو أخذ الأجرة على تعليم القرآن، قال بعض السلف: كسب فيه دناءة خير من مسألة الناس. وقال الإمام أحمد[4] (ت٢٤١هـ): «أجرة التعليم خير من جوائز السلطان، وجوائز السلطان خير من صلة الإخوان»[5]. وقال سفيان الثوري[6] (ت١٦١هـ):

= وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (١/ ١٦١): «مرسل مسند من وجوه متعددة يقوي بعضها بعضاً، وشهرتها تغني عن إسنادها».

(١) انظر: البحر الرائق (٢/ ١٦٠)، رد المحتار (٢/ ١٦٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٣/ ٤٠٤)، الفروع (٢/ ٢٨)، منح الجليل (١/ ٣٦٥).

(٣) إعلام الموقعين (٢/ ١٧).

(٤) أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي، أبو عبد الله، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة، ولد ببغداد وطلب العلم فيها، ثم سافر إلى أقطار كثيرة طلباً للعلم، ثم عاد إلى بغداد، وحصلت له فتنة القول بخلق القرآن وسجن ثمانية وعشرين شهراً زمن المعتصم، ثم لما مات المعتصم خرج من السجن، وأكرمه المتوكل حتى توفي عام (٢٤١هـ). من مصنفاته: «المسند»، «فضائل الصحابة»، «الزهد»، «الناسخ والمنسوخ» وغيرها. انظر: الطبقات الكبرى (٧/ ٣٥٤)، الجرح والتعديل (١/ ٢٩٢)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٢٤٢)، الأعلام (١/ ٢٠٣).

(٥) مجموع الفتاوى (٣٠/ ١٩٣)، وانظر: الفروع (٢/ ٢٦١)، مطالب أولي النهى (٢/ ١٦٣).

(٦) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبد الله: =

«جوائز السلطان أحب إليّ من صلة الإخوان؛ لأنهم لا يمنّون، والإخوان يمنّون»[(١)].

ففيه مراعاة الحكم لحالة الإنسان؛ فكانت جوائز السلطان أحب إليهم من الصدقة؛ لأن الصدقة أوساخ الناس، صين عنها النبي عليه الصلاة والسلام وآله، ولم يصانوا عن جوائز السلطان، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦][(٢)]، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وأصول الشريعة كلها مبنية على هذا الأصل، أنه يفرق في المنهيات بين المحتاج وغيره، كما في المأمورات»[(٣)].

ك ـ ونحو هذا منع بعض العلماء تحديد «الغنى» المانع من أخذ الزكاة بمقدار معين؛ لأن ذلك يختلف باختلاف الحالات، والحاجات، والأشخاص، والأمكنة، والأزمنة[(٤)].

ل ـ وعلى هذا الأصل جاء قوله عليه الصلاة والسلام: «**نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها...**»[(٥)]، وجاء في تعليل هذا: «**فإنها تُزهد في الدنيا، وتُذكر الآخرة**»[(٦)]، وفي لفظ آخر تعليل الجواز مقيد بقيد: «**أنها تُرق القلب، وتُدمع العين، وتُذكر الآخرة؛ فزوروها، ولا تقولوا هُجْراً**»[(٧)]؛ فقيَّد الجواز بأن

= أمير المؤمنين في الحديث. كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد في الكوفة عام (٩٧هـ) ونشأ فيها، ثم انتقل إلى مكة والمدينة، ثم عاد إلى البصرة ومات فيها عام (١٦١هـ). انظر ترجمته في: حلية الأولياء (٦/ ٣٥٦)، سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٢٩)، الأعلام (٣/ ١٠٤).

(١) التمهيد (٤/ ١١٦).

(٢) وانظر: التمهيد (٤/ ١١٦)، المغني (٦/ ٣٣٨)، مجموع الفتاوى (٣٠/ ١٩٣)، الفروع (٢/ ٦٦٣).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٠/ ١٩٣).

(٤) بداية المجتهد (١/ ٢٢١).

(٥) صحيح مسلم (٩٧٧) من حديث بريدة رضي الله عنه.

(٦) سنن ابن ماجه (١٥٧١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وصححه الحاكم (١٣٨٧)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ٢٧٨): «هذا إسناد حسن».

(٧) مسند الإمام أحمد (٣/ ٢٣٧)، من حديث أنس رضي الله عنه وصححه الحاكم (١٣٩٣)، =

لا يقولوا هُجراً. والهُجْر: الكلام الفاحش المتسخط؛ أي: لا تدعوا بالويل، والعويل، أو تقولوا ما يسخط الله[1]؛ فكأن الإمام مالكاً[2] (ت١٧٩هـ) أعمل قيد النهي في تجويزه لزيارة القبور لما سئل عنها، قال: «قد كان نهى ﷺ، ثم أذن فيه، فلو فعل ذلك إنسان، ولم يقل إلا خيراً، لم أر بذلك بأساً»، وكان يضعف زيارتها[3]؛ فربما نظر مالك في أحوال بعض الناس، من حصول بعض المفاسد عند زيارة القبور، التي تزيد على مصالحها فتوقف فيها.

لأن أصل سبب رفع النهي تحوّل حالة الناس واختلافهم من ضعف الإيمان وقلة الصبر إلى قوته، وزيادة المصالح المترتبة على الزيارة من المفاسد المتوقعة؛ فمتى ضعف الإيمان وقل الصبر، وخيف من المفاسد الشرعية صير إلى النهي.

قال المهلب[4] (ت٤٣٥هـ): «ومعنى النهي عن زيارة القبور، إنما كان في أول الإسلام عند قربهم بعبادة الأوثان، واتخاذ القبور مساجد، والله أعلم، فلما استحكم الإسلام، وقوي في قلوب الناس، وأمنت عبادة القبور والصلاة إليها، نسخ النهي عن زيارتها؛ لأنها تذكر الآخرة، وتزهد في الدنيا»[5].

= وصححه الأرناؤوط في تحقيقه للمسند بمجموع طرقه (٢١/ ١٤١).

(١) انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٢/ ٦٤)، التمهيد (٣/ ٢١٤)، المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٩٣)، فتح الباري (٣/ ١٧٧).

(٢) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب المالكية، كان صلباً في دينه، بعيداً عن الأمراء والملوك، مولده في المدينة عام (٩٣هـ)، ووفاته فيها عام (١٧٩هـ). صنف الموطأ. انظر ترجمته في: طبقات الفقهاء (ص٦٧)، وفيات الأعيان (٤/ ١٣٥)، الأعلام (٥/ ٢٥٧)، معجم المؤلفين (٨/ ١٦٨).

(٣) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٣/ ٢٧١).

(٤) المهلب بن أحمد ابن أبي صفرة الأسدي الأندلسي، فقيه محدث، وكان أحد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء، من أهل المرية في الأندلس توفي عام (٤٣٥هـ)، من مصنفاته: «شرح صحيح البخاري». انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٧٩)، الديباج المذهب (ص٣٤٨)، معجم المؤلفين (١٣/ ٣١).

(٥) شرح ابن بطال (٣/ ٢٧١).

لذا بقي في حق النساء لغلبة المفاسد بما جبلن عليه من طبيعتهن الضعيفة فلا تناسب زيارة المقابر طبيعة النساء، خصوصاً حال إكثارهن من ذلك، قال العيني[1] (ت٨٥٥هـ): «واختلف العلماء هل هو كراهة تنزيه أو تحريم، قيل: تنزيه، والجمهور على أنه تحريم، وهو الأصح، وعليه الفتوى»[2]، ثم أكد هذا في موضع آخر؛ معللاً تعليلاً مناطاً بحال زمانية ومكانية معينة؛ فقال: «وحاصل الكلام من هذا أن زيارة القبور مكروهة للنساء، بل حرام في هذا الزمان، ولا سيما نساء مصر؛ لأن خروجهن على وجه فيه الفساد والفتنة»[3].

م ـ ما ذكره الغزالي (ت٥٠٥هـ) في اختلاف حرمة سرقة وغصب الأموال، بحسب اختلاف الأحوال بقوله: «بل المأخوذ ظلماً من فقير، أو صالح، أو من يتيم؛ أخبث، وأعظم من المأخوذ من قوي، أو غني، أو فاسق؛ لأن درجات الإيذاء تختلف باختلاف درجات المؤذي؛ فهذه دقائق في تفاصيل الخبائث، لا ينبغي أن يذهل عنها؛ فلولا اختلاف درجات العصاة لما اختلفت درجات النار، وإذا عرفت مثارات التغليظ، فلا حاجة إلى حصره في ثلاث درجات أو أربعة»[4].

ن ـ ومن طريف ما ذكره إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) التفريق في الحكم بين رجلين وإن تشابه عملهم، بحسب مقصده وحاله؛ فقال: «مما نذكره: أن الرجل المعدودَ من المعتبرين والأماثل، إذا كان تبذّل في نقل الماء والأطعمة إلى منزله؛ فإن كان ذلك عن ضِنّةٍ وشُح، فهو خسة خارمة للمروءة. وإن كان

---

(١) محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين العيني الحنفي، من كبار المحدثين. أصله من حلب ومولده في عينتاب (وإليها نسبته)، أقام مدة في حلب ومصر ودمشق والقدس، انتقل إلى القاهرة وتوفي فيها عام (٨٥٥هـ)، من مصنفاته: «عمدة القاري في شرح صحيح البخاري»، «وشرح على سنن أبي داود»، «والبناية شرح الهداية». انظر ترجمته في: الضوء اللامع (١٠/ ١٣١)، البدر الطالع (٢/ ٢٩٤)، الأعلام (٧/ ١٦٣).

(٢) شرح العيني على أبي داود (٦/ ١٩٢).

(٣) عمدة القاري (٦/ ٩٦).

(٤) إحياء علوم الدين (٢/ ٩٥).

ذلك عن استكانة وتذلل، وإظهارِ خضوعٍ وتأسٍّ بالأولين، وتشوفٍ إلى شيم الأتقياء البُرآء من التكلف، فهذا لا يخرم المروءة، ولا يخفى مُدرك الفصل بين الحالتين. ويستبان ذلك في الرجلين، فليقع النظر في أمثال هذا ثم الحكم بحسبه»[1].



(١) نهاية المطلب (١٩/٩).



المطلب الثاني

الإجماع

۞ المسألة الأولى: **الإجماع رافع للاحتمال**

قيمة تحقق الإجماع في الأحكام؛ تسهيل إيصال المجتهد إلى مقاصد الشارع مباشرة؛ فإن المسائل كلها إما إجماعية أو خلافية، لا تخرج عنهما كما يقول ابن حزم (ت٤٥٦هـ)[1]؛ فتحصيل مسائل الإجماع وتحقيقها؛ موصل لمقاصد الشارع ومصالح النصوص؛ فيترك النظر والاجتهاد ويأخذ بالمصلحة التي أجمع العلماء عليها؛ فمعنى الإجماع الصحيح: ارتفاع الاجتهاد، وتقليل الكلام.

قال السبكي (ت٧٥٦هـ): «الاجتهاد مع قيام الإجماع خطأ، ولو صدر من واحد لسفهنا كلامه، وقضينا عليه، بما نقضي على خارق الإجماع»[2]، وقال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «إن العلماء إذا اجتمعوا على شيء من تأويل الكتاب، أو حكاية سُنَّة عن رسول الله ﷺ، أو اجتمع رأيهم على شيء، فهو الحق لا شك فيه»[3]، وفي موضع آخر قال: «وهكذا إجماع الأمة إذا اجتمعت على شيء فهو الحق الذي لا شك فيه؛ لأنها لا تجتمع على ضلال»[4]؛ فكان الإجماع كما يقول ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «قاعدة من قواعد الملة الحنيفية، يرجع إليه، ويفزع نحوه، ويكفر من خالفه، إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع»[5].

---

(١) انظر: النبذ في أصول الفقه (ص٢٥).
(٢) الإبهاج (٣/ ١٧٧).
(٣) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٣٤).
(٤) التمهيد (٤/ ٢٦٧).
(٥) مراتب الإجماع (ص٧).

فعلى هذا الأصل: الإجماع مفهم لغموض النصوص، موضح لدلالاتها المرادة منها؛ إذ النصوص تحتاج إلى اجتهاد واسع في تفحصها والنظر فيها، قال الطحاوي (ت٣٢١هـ): «وإنما يلتمس علم ما اختلف فيه؛ مما أجمع عليه»[١]؛ فيحتاج إلى النظر في درجة صحتها؛ فإذا ثبتت، عليه أن يحيط بقواعد الأصول، وكليات الفقه ليستنبط الحكم الشرعي منها.

فإن أَخْذ الحكم من النص مباشرة يحجبه أكثر من **عشر مقدمات**؛ كالنقل اللغوي، والشرعي، والعادي، والتخصيص، والتقييد، والنسخ، وعدم الإضمار، وعدم التقديم، وعدم التأخير، وعدم الإجمال، وعدم المعارض[٢].

ثم إذا أخذ الحكم من النص يجب أن يلتفت إلى قوة الحكم المأخوذ من النص، ويعرج على رتبته بالنسبة لغيره من الأحكام؛ ولما ذكر إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) مراتب الأدلة من الكتاب والسُّنَّة المتواترة، والآحاد، والقياس، والمصلحة؛ عقب على ذلك بقوله: «فإنه لو قدم الإجماع ليفتي به جاز؛ فإنه مقدم على كل مسلك في المرتبة العلية»[٣]، وقال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) لما قرر دلالة الإجماع: «وضح بهذا كله أن متى صح الإجماع، وجب الاتباع، ولم يحتج إلى حجة تستخرج برأي لا يجتمع عليه»[٤].

۞ المسألة الثانية: **الأصل التكامل بين الإجماع والنصوص، لا التدافع**

أ ـ ظهر في المسألة الأولى: أن وظيفة الإجماع تقرير مصالح النصوص، وبيان مقاصدها، وكشف معانيها، وتوضيح حدودها؛ إذ لا يتصور وجود إجماع مخالف للنص؛ لأن الإجماع إنما يتطلب فيه مقاصد الشارع، والنصوص جاءت إيضاحاً وبياناً ودلالة على مقاصد الشارع، فالنص موصل للإجماع، والإجماع مبني على النص، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «لا مستند

---

(١) شرح معاني الآثار (١/ ٣١٣).

(٢) انظر: المستصفى (ص٢٤٦)، الموافقات (٢/ ٣٦١، ٤/ ٦٦٨)، شرح الكوكب (٤/ ٦٠١).

(٣) البرهان (٢/ ٨٧٥).

(٤) الاستذكار (٥/ ٤٥٣).

للإجماع سوى النص، فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص»[1].

وقال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «فإذاً ليس الإجماع في نفسه دليلاً، بل العرف قاض باستناده إلى خبر»[2]؛ وقال الشيرازي[3] (ت٤٧٦هـ): «اعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا على دليل، فإذا رأيت إجماعهم على حكم، علمنا أن هناك دليلاً جمعهم؛ سواء عرفنا ذلك الدليل أو لم نعرفه»[4]، وقال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «فإن الإجماع لا يكون على خطأٍ»[5].

فمتى حصل تعارض بين النص والإجماع ففي أحدهما الضعف لا محالة: معنى أو إسناداً؛ إذ يستحيل على الأمة أن تجمع على مخالفة النصوص، ويستحيل أن تأتي النصوص دافعة لإجماع صحيح؛ فقد يكون الضعف في أصل النص أو في دلالته. أو قد يكون الضعف في صحة الإجماع أو نقله أو معناه؛ فهذا أصل احتياج العلم الصحيح كما يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «العلم لا بد فيه من نقل مصدق، ونظر محقق»[6].

ولما أدرك هذا المعنى الجصاص (ت٣٧٠هـ) جعل الإجماع ميزاناً للنص والاجتهاد يوزن بهما؛ فقال: «فالإجماع يصحح خبر الواحد، ويمنع الاعتراض عليه، كما يصحح الرأي، ويمنع مخالفته»[7].

---

(١) المستصفى (ص٢٥٠).

(٢) البرهان (١/ ١٢٠).

(٣) إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، أبو إسحاق، ولد في فيروزآباد، وانتقل إلى شيراز، ثم إلى بغداد، ظهر نبوغه في علوم الشريعة الإسلامية، فكان مرجع الطلاب، ومفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة، توفي عام (٤٧٦هـ). من مصنفاته: «اللمع» و«شرح اللمع» و«المهذب» و«طبقات الفقهاء» وغيرها. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢١٥)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٥٢)، الأعلام (١/ ٥١).

(٤) اللمع (ص٩٣).

(٥) مجموع الفتاوى (١٨/ ٧٠).

(٦) مجموع الفتاوى (١٢/ ٦٣).

(٧) الفصول في الأصول (١/ ١٧٧ ـ ١٧٨).

وعلى هذا الأصل: بنى كثير من العلماء غالب فهمهم لمقاصد ومعاني النصوص على الإجماع، قال الطحاوي (ت٣٢١هـ): «لا يجوز أن يقطع على رسول الله ﷺ بالقول أنه أراد معنى؛ إلا بالتوقيف منه، أو بإجماع ممن بعده، أنه أراد ذلك المعنى»[(١)]، وقال الجصاص (ت٣٧٠هـ): «فالواجب أن يحكم بأن ما حصل عليه الإجماع، أو وردت به السُّنَّة؛ مأخوذ من القرآن، وأنه مراد الله تعالى بالاسم المذكور فيه»[(٢)].

وممن أكثر في هذا ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)؛ فإنه كثيراً ما يوقف مقاصد النصوص على الإجماع؛ ففي حديث: **«فإن أبى فليقاتله»**، قال: «وأجمعوا أنه لا يقاتله بسيف، ولا يبلغ به مبلغاً يفسد به على نفسه صلاته، وفي إجماعهم على هذا ما يبيِّن لك المراد بمعنى الحديث»[(٣)]، وتكرر هذا في مواطن متعددة[(٤)].

ولما ذكر النووي (ت٦٧٦هـ) حديث: **«ولو استقبلت من أمري ما استدبرت، لم أسق الهدي، ولجعلتها عمرة»**، نقل عن القاضي حسين قوله: «ظاهر هذا الحديث غير مراد بالإجماع؛ لأن ظاهره أن سوق الهدي يمنع انعقاد العمرة، وقد انعقد الإجماع على خلافه»[(٥)].

ب ـ وبهذا نفهم معنى ما ذكره أهل العلم من تقديم الإجماع على أخبار الآحاد: أن مقصودهم به قوة الدلالة على المراد، لا التدافع والتقابل بينهما؛ فالمراد به: أن ما نأخذه من الإجماع من الدلالة على الأحكام أقوى مما نأخذ من خبر فرد جاء إلينا، وهذا مشاهد في حركة الحياة؛ فليس ما يستقر في الذهن من حدث أجمع عليه الكافة، مثل خبر جاء إلينا من طريق واحد، حتى

---

(١) شرح معاني الآثار (٣/ ٢٦٩).
(٢) شرح معاني الآثار (٣/ ٢٦٩).
(٣) انظر: الاستذكار (٢/ ٢٧٤)، التمهيد (٤/ ١٨٩).
(٤) انظر: الاستذكار (١/ ٢٨٦، ٢/ ٣، ٣١١، ١٤٩، ٣/ ٣٩٦، ٥/ ٢١٩)، التمهيد (١/ ١٣٦، ١٤/ ٢٩٢، ٢١/ ١٠٤، ٢٣/ ٥٥).
(٥) المجموع (٧/ ١٦١).

لو كان المخبر على أشرف وأجل الأوصاف؛ للإيرادات والعوارض والاحتمالات التي ترد على خبر الفرد.

فقوة دلالة الإجماع مقدمة على خبر الواحد عند غالب العلماء، بل نقل اتفاقهم على ذلك[1]، قال الشافعي: «والإجماع أكبر من الخبر الفرد»[2]، وقال صفي الدين الحنبلي (ت٧٣٩هـ): «وأما ترتيب الأدلة وترجيحها: فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع، فإن وجد لم يحتج إلى غيره؛ فإن خالفه نص من كتاب أو سُنَّة؛ علم أنه منسوخ أو متأول؛ لأن الإجماع قاطع لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً»[3].

وفي «الإقناع» إقناع أكثر: «والذي يقتضيه إجماع المحققين: تقديم الإجماع في المرتبة على الكتاب والسُّنَّة، وإن كانت أصول الإجماع؛ فإنما يُقطعُ بهما إذا كانا نصوصاً لا تقبل التأويل، ولا تحتمله أصلاً. فأما إذا كانت ظواهرهما في مقاصدهما لا تبلغ مبلغ النصوص، فالإجماع أحق بالتقديم في ترتيب الحجاج. فإن الإجماع لا مجال لطرق التأويل فيه. ومُجوّز خرق الإجماع **كافر** ـ إن كان على عمد ـ عند الجمهور، أو مباح الدم عند قومٍ لم يقطعوا بتكفيره»[4].

وكان الجصاص (ت٣٧٠هـ) قد بسط إيضاح هذا الأصل بقوله: «فإن الإجماع لا يجوز وقوع الخطأ فيه، ويجوز وقوع الخطأ في خبر الواحد؛ فعلمنا أن الإجماع إذا وافق خبر الواحد كان هو الموجب للعمل بصحة الخبر، لا الخبر بانفراده، ويصير الإجماع قاضياً باستقامته وصحة مخرجه؛ ألا ترى أن خبر الواحد يسع الاجتهاد في مخالفته، ولا يسع الاجتهاد في مخالفة الإجماع، فكيف يكون الإجماع فرعاً على خبر الواحد، ألا ترى أن الرأي في نفسه قد

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (١/ ١٧٥)، المستصفى (ص٢٤٦)، بدائع الصنائع (١/ ٢٧)، كشف الأسرار (٢/ ٣٧٨)، البحر المحيط (٤/ ٤٨١)، إرشاد الفحول (١/ ٣٩٤).

(٢) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم (ص١٧٧). وانظر: اعلام الموقعين (٤/ ١٨٩).

(٣) قواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص٩٧).

(٤) الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٦٨).

يسع خلافه برأي مثله، ثم إذا حصل من طريق الإجماع والرأي لم يسع خلافه، لا من حيث هو رأي، لكن من جهة وقوع الإجماع عليه، فالإجماع يصحح خبر الواحد، ويمنع الاعتراض عليه، كما يصحح الرأي ويمنع مخالفته»[1].

ونفى الآمدي (ت٦٣١هـ) الخلاف في تخصيص عموم القرآن والسُّنَّة بالإجماع[2].

وقد أوضح الغزالي (ت٥٠٥هـ) منهج المجتهد في النظر في الأحكام بقوله: «يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة؛ فينظر أول شيء في الإجماع؛ فإن وجد في المسألة إجماعاً، ترك النظر في الكتاب والسُّنَّة؛ فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسُّنَّة دليل قاطع على النسخ؛ إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ»[3].

وهذا كلام مهم حال استقصاء الأحكام والفتوى؛ فإن كل عالم تصدى لبسط الخلاف صدَّرها وأجرى معها حكايات الإجماع؛ كابن المنذر، وابن جرير، والطحاوي، والجصاص، والباجي، وابن العربي، وابن حزم، والبغوي، وابن عبد البر، وابن رشد، وابن قدامة، والنووي، والقرافي، وابن هبيرة، وابن دقيق العيد، وابن تيمية، وابن القيم، وابن رجب، وابن حجر، والعيني، والسيوطي، والمناوي، والصنعاني، والشوكاني... إلخ.

لكن لو لم يقل الغزالي رحمه الله هنا: «ترك النظر في الكتاب والسُّنَّة»؛ فإنهما الأصل، وكلمة «ترك» لا تليق بالوحيين الكريمين، بل لو قال: «بين مستند ذلك بأدلة الكتاب والسُّنَّة»، «أو وجه أدلة الكتاب والسُّنَّة»، لكان أولى، ومقصد الغزالي من هذا: كي لا يفهم الناظر في المسألة حكماً من النص مخالفاً للإجماع؛ فيضرب الإجماع بالنصوص.

---

(١) الفصول في الأصول (١/١٧٧ ـ ١٧٨).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٥٢٨)، إرشاد الفحول (ص٢٧٢).

(٣) المستصفى (ص٣٧٥).

وقد تفطن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ لهذا الأمر؛ فقيد قول الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره من علماء الأصول وأوضحه؛ كي لا يضرِب إجماعٌ نصّاً؛ لأن الأصل تكامل النص مع الإجماع، لا التقابل والتدافع بينهما، بقوله: «لا ريب أنه إذا ثبت الإجماع كان دليلاً على أنه منسوخ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن لا يعرف إجماع على ترك نص، إلا وقد عرف النص الناسخ له، ولهذا كان أكثر من يدعي نسخ النصوص بما يدعيه من الإجماع، إذا حقق الأمر عليه، لم يكن الإجماع الذي ادعاه صحيحاً، بل غايته أنه لم يعرف فيه نزاعاً»[1]، وفي موضع آخر قال: «كل من عارض نصّاً بإجماع، وادعى نسخه، من غير نص يعارض ذلك النص، فإنه مخطئ في ذلك، فإن النصوص لم ينسخ منها شيء، إلا بنص باق محفوظ لدى الأمة»[2].

فالذي يجب على الناظر في العبادات أن يجتهد في كل باب بالوقوف على معاقد الإجماع، ومواطن انتفاء أو ضعف الخلاف.

۞ المسألة الثالثة: **الأصل انعقاد الإجماع بعد النظر في النصوص، لا قبله**

ظهر مما تقدم: أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد اجتماع أنظار أهل الاجتهاد على توحد الدلالة من الخطاب، ولا يخرج أحد عنها، كل على أصوله المعتبرة الصحيحة؛ فإذا حصل مثل هذا الإجماع كان حجة قوية جدّاً؛ إذ إن قوة الخلاف وضعفه تتبع قوة ظهور مقاصد الشارع وخفائها؛ فمتى ظهرت وتكاثرت الأدلة في دلالتها قل الخلاف أو عدم؛ لأن الإجماع ليس بنفسه دليلاً، وإنما هو أثر حاصل من تكاثر الأدلة على حكم معين؛ يصير قول أهل الاجتهاد واحداً، لا يختلفون فيه لوضوحه، وكثرة الدلائل عليه.

فإذا رأينا علماء الأمصار في الحرمين، والعراقين، واليمن، ومصر، والمغرب، وخراسان وأقاصي بلاد أهل الإسلام في مشارقها ومغاربها؛

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ١١٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٢/ ١١٥).

تواردوا والتقوا على حكم واحد من النص، مع تباعد الأمكنة بينهم، واختلاف الأعراف والأحوال ومسالك الفهم، ومسالك الاستنباط من النصوص، وقلة تأثير أحدهم على الآخر، ولم يظهر لهم مخالف؛ فإن هذا منبئ ـ ولا شك ـ عن أصل قوي جمعهم عليه، وهو تضافر دلائل الخطاب الشرعي على مقاصد الشارع.

قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «يبعد عرفاً، ويستحيل عادة في مسالك الظنون، وتعارض الاجتهاد؛ أن تتفق الخواطر وتتوارد الأدلة على حكم واحد، في ملتطم الظنون، ومزدحم المعارضات؛ إلا عند اتفاقهم على ظهور ترجيح أحد الوجوه، والسبل التي أفضت إلى ذلك الحكم المتفق عليه؛ فيستحيل عادة خلاف ذلك؛ فكيف يحوز بعد هذا أن يظن ظان أن مسلكه، أوضح من مسلكهم، وترجيحه أوفى من ترجيحهم؛ يحقق ذلك ويوضحه، أن من قال لزوجته: أنتِ عليَّ حرام؛ فقد اختلف العلماء فيما يلزمه، على نحو من خمسة عشر قولاً، ولم يكن من لدن زمان الصحابة رضي الله عنهم إلى زماننا هذا اتفاق منها على قول، ولا رجوع منها إلى وجه، وهذا يدلك على قوة التعارض فيها. كما يدل الاتفاق الأول على ترجيح المتفق عليه، على سواه من المحتملات فيها»[1].

فظهر بأن قوة الإجماع إنما جاءت من أصله الذي بني عليه، وهو خطاب الشارع، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فالكتاب والسُّنَّة هو الطريق المستقيم، وما سواهما من الإجماع وغيره؛ فناشئ عنهما»[2]، وهذا معنى قول أهل الأصول في الإجماع: «إنه معرف للدليل المخصص، لا أنه في نفسه مخصص»[3].

ومثل قول بعضهم: بتكفير منكر الإجماع لما يكون قطعيّاً؛ فهو إنكار

---

(١) المحصول في أصول الفقه لابن العربي: (ص١٢٢).
(٢) الاعتصام (٢/ ٢٥٢).
(٣) الإحكام للآمدي (٢/ ٥٢٨).

للنصوص، لا لذات الإجماع، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «يكون متمسكاً لمن يقول: مخالف الإجماع كافر، وقد نسب ذلك لبعض الناس، وليس ذلك بالهيِّن، وقد قدمنا الطريق في التكفير؛ فالمسائل الإجماعية: تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع، كوجوب الصلاة مثلاً، وتارة لا يصحبها التواتر، فالقسم الأول: يكفر جاحده، لمخالفته المتواتر، لا لمخالفته الإجماع»[١].

وقال الجويني (ت٤٧٨هـ): «من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل، ثم أنكر ما أجمعوا عليه؛ كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع عليه السلام، ومن كذب الشارع كفر، والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، ثم أنكره كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه؛ كإنكار كله»[٢].

فقوة الإجماع وضعفه تابعة للأصل الذي بني عليه، واستند إليه، وتابعة لقوة الإيرادات وضعفها؛ فأحياناً يدفع الإجماع كل الإيرادات الواردة عليه؛ لقوته ووضوحه، واتفاقه مع مقاصد الشارع، وأصول الشرع؛ فيُظهِر الإجماع ضعف تلك الإيرادات. وأحياناً تُظهِر تلك الإيرادات ضعف الإجماع؛ فلا يقوى على دفعها؛ لضعف أصله الذي بني عليه؛ فيقودنا إلى التشكيك فيه.

وهذا مثل أيضاً قول أهل الأصول: بأن الإجماع لا يُنسخ ولا يَنسخ؛ لأنه لم يتحقق إلا بنصوص محكمة، ولم يحدث إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام؛ لذا اتفق جماهير أهل العلم على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها على ذلك[٣].

قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «نحن نقول: لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص: إما كلام منه ﷺ فهو منقول، ولا بد محفوظ حاضر، وإما عن فعل

---

(١) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٢١٧).
(٢) البرهان (١/ ٤٦٢).
(٣) انظر: الفصول في الأصول (٢/ ٢٩٠)، الإحكام للآمدي (١/ ٢٢١)، شرح مختصر الروضة (٣/ ١١٨)، نثر الورود (٢/ ٤٣١).

منه عليه السلام فهو منقول أيضاً كذلك، وإما إقراره ـ إذ علمه فأقره ولم ينكره ـ فهي أيضاً حال منقولة محفوظة»[1]؛ فإن تعدد المجتهدين واتفاق غالبهم على حكم واحد مشعر بإصابة مقصد الشارع من الحكم.

حتى إن بعض أهل العلم؛ كابن جرير (ت٣١٠هـ) ورواية عن الإمام أحمد (ت٢٤١هـ)، لم يعتبر مخالفة الأقل إذا كان عدد المخالف قليلاً؛ كخلاف ابن عباس رضي الله عنهما في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل، وخلاف ابن مسعود رضي الله عنه في بعض سور القرآن، وهذا الذي أمّه كبار الفقهاء ممن عني بتحرير الخلاف بتجوزه بنقل إجماعات كثيرة مع مخالفة أفراد قلائل فيها، وهذا له وجه؛ إذ لو تكلم عالم بأمر ففهم عنه ألف شخص مراده، خلا شخص أو شخصين أو ثلاثة فهموا خلاف الأكثر، لم يعتبر خلاف هؤلاء الثلاثة، إلا بأدلة قوية تقوي فهمهم. على أن الجميع اعتبر بأن اتباع الأكثر أولى في حالة تقارب الأدلة، وأن الكثرة أحد طرق الترجيح[2]، قال الشافعي: «وإنما تكون الغفلة في الفرقة؛ فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب، ولا سُنَّة، ولا قياس»[3].

وعلى هذا نهج ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)؛ تارة بتجوزه نقل إجماعات مع وجود مخالفين، وحيناً يجعل قول الجمهور حجة يرد بها من شذ عنهم؛ لذا كثرت عباراته: «الجمهور من العلماء الذين هم حجة على من شذ عنهم»[4]، «وأجمع الجمهور من العلماء الذين هم حجة على من خالفهم»[5]، «وقالت بذلك فرقة شذت عن الجمهور الذين اجتماعهم حجة على من خالفهم»[6]،

---

(١) الإحكام لابن حزم (٤/ ٦٧٢).
(٢) انظر: البرهان (١/ ٢٧٩)، الإحكام لابن حزم (٤/ ٧٢٣)، الإحكام للآمدي (٢/ ٥٢٩)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٧).
(٣) الرسالة (ص٤٤٥).
(٤) الاستذكار (٧/ ٥٥٧).
(٥) الاستذكار (٧/ ٢٨٢).
(٦) الاستذكار (٦/ ١٠٩).

«وخلاف الجمهور الذين هم حجة على من شذ عنهم»[(١)].

وكل جهات الإجماع التي تنازع أهل الأصول في اعتبارها أو عدمها، إنما قصد من قال باعتبارها؛ تقليل جهات الخطأ الحاصل بالاجتهاد للوصول إلى مقصد الشارع، وقصد من لم يعتبرها عدم بناء أصول من إجماعات مشكوك فيها أو متوهمة؛ كمن قال بإجماع طوائف لزمان أو مكان معينين؛ كإجماع الصحابة أو الخلفاء الأربعة أو أهل البيت، أو إجماع أهل المدينة أو أهل الحرمين أو أهل الكوفة... إلخ.

قال البخاري (ت٢٥٦هـ): «باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وما اجتمع عليه الحرمان مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار، ومصلى النبي ﷺ والمنبر والقبر»[(٢)].

وبيَّن أثر هذا القرافي (ت٦٨٤هـ) بالمثل التالي فقال: «وقد سئل بعض علماء القيروان من كان مستحقّاً للخلافة بعد رسول الله ﷺ؟. فقال: سبحان الله! إنا بالقيروان نعلم من هو أصلح منا بالقضاء، ومن هو أصلح منا للفتيا، ومن هو أصلح منا للإمامة، أيخفى ذلك عن أصحاب النبي ﷺ؟. إنما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق، وصدق ـ رضي الله تعالى عنه ـ فيما قاله»[(٣)].

فكل جهة اعتبر إجماعها فلقوة أو مزية في هذه الأزمنة أو الأمكنة؛ تجعل منه قرب لمعرفة مقاصد الشارع عن غيرها؛ فقال باعتبار إجماعه لقوته عمن سواه؛ لذا فإن الجميع اعتبر إجماع الصحابة أعلى مراتب الإجماع، ولم يختلفوا فيه، بل إن أهل الظاهر ورواية عن الإمام أحمد لم يعتبروا أصلاً إلا إجماع الصحابة، دون سواهم ممن جاء بعدهم؛ لمعايشتهم التنزيل لحظة بلحظة، وتفقههم به علماً وعملاً، وزكاء قلوبهم وقوة إيمانهم، وفهمهم مقاصد

---

(١) الاستذكار (٥/ ٢١٩).
(٢) صحيح البخاري (٩٦)، كتاب الاعتصام (١٦) باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وما اجتمع عليه الحرمان... إلخ.
(٣) الفروق (٢/ ١٦١).

الرسول؛ فظفروا من العلم بما لم يظفر به من بعدهم؛ فهم المقدمون في العلم على من سواهم، كما هم المقدمون في الفضل والدين؛ فمن حاز تلك الأوصاف وظفر بتلك الشمائل؛ يستحيل اجتماعهم على خلاف مقصد الشارع؛ فكان ذروة سنام الإجماعات كلها[١].

قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في معنى «القنوت» بعد عرض الخلاف فيه: «الأرجح في هذا كله: حمله على ما أشعر به كلام الراوي؛ فإن المشاهدين للوحي والتنزيل يعلمون بسبب النزول والقرائن المحتفة به: ما يرشدهم إلى تعيين المحتملات، وبيان المجملات. فهم في ذلك كله كالناقلين للفظ يدل على التعليل والتسبيب. وقد قالوا: إن قول الصحابي في الآية» نزلت في كذا «يتنزل منزلة المسند»[٢].

وقال ابن حزم (ت٤٥٦هـ) موضحاً أصل مذهبه: «وصح بيقين لا مرية فيه، أن الإجماع المفترض علينا اتباعه، إنما هو إجماع الصحابة ﷺ فقط»[٣].

وفي مقابل هذا: عدم اعتبار كل أو غالب العلماء في الإجماع؛ أقوال أهل الكفر، والبدع، والفساق، أو العوام، أو الصغار، فإنما هو لضعف إصابتهم مقاصد الشارع وصفاً أو أصلاً، فلا أثر لمخالفتهم؛ فالمعتبر في الإجماع في فنون العلم كلها: إجماع أهل ذلك الفن، العارفين به دون من عداهم؛ فالمعتبر في المسائل الفقهية إجماع الفقهاء، والمعتبر في المسائل الأصولية قول إجماع أهل الأصول... إلخ؛ لقوة معرفة كل واحد بدقائق فنه، وخصائصه التي تحقق مقاصده[٤].

---

(١) انظر في تقديم إجماع الصحابة على غيرهم: تقويم الأدلة (ص٣١)، كشف الأسرار (٣/ ٢٤٠)، الإحكام لابن حزم (٤/ ٦٨١)، الضروري في أصول الفقه (ص٩٢)، الإحكام للآمدي (١/ ١٩٥)، إعلام الموقعين (٢/ ٢٧٥)، فتح الباري (١٣/ ٣١٩).

(٢) إحكام الأحكام (١/ ٢٩٣).

(٣) النبذ في أصول الفقه (ص٣٣).

(٤) انظر: البرهان (١/ ٢٦٦)، إرشاد الفحول (ص١٦٠).

بل تشدد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في هذا، حتى قال: «فأما الفقيه المبرز في الفقه الذي لا يعلم الأصول، أو الأصولي الذي لم يتعمق في الفقه؛ فلا عبرة بخلافه؛ فإنه ليس بصيراً بمأخذ الشرع بعد»(١)، وهذا كله لتحصيل مصالح العلم الذي طلبنا إجماع أهله فيه؛ إذ لا يعلم بمصالحه، إلا أهله الذين عايشوه، وفهموه، ووعوا مقاصده ومعانيه كاملة، وأحاطوا بغالب كلياته وجزئياته، وأصوله وفروعه، وخرجوا عليها.

۞ المسألة الرابعة: ادعاء إجماع غير ثابت، أو نفي إجماع ثابت؛ خرق لمصالح الشريعة

ادعاء إجماع غير ثابت، أو ترك إجماع ثابت صحيح؛ طرفان خطيران هادمان لمقاصد الشريعة ومصالحها؛ فتحوط العلماء كثيراً لكلا الطرفين لخطورتهما، أو إضعاف مواردهما؛ فالتفريط في الأحكام التي أجمع العلماء عليها؛ تفريط في قواعد الشريعة وكلياتها، وتلاعب بها، وتعدٍّ على أركانها التي عليها تقوم، ومنها تبنى؛ فهي محكمات الشريعة، وأعلامها، ومناراتها، التي عليها الاجتماع، وإليها الرجوع والمآل، وبها الاهتداء والاقتداء.

قال إمام الحرمين (ت٤٧٦هـ): «وعليه ـ أي: الإجماع ـ مدار معظم الأحكام في الفرق والجمع، وإليه استناد المقاييس والعبر، وبه اعتضاد الاستنباط في طرق الفكر»(٢).

وبيَّن أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨هـ)(٣) قيمة ومنزلة الإجماع في

---

(١) المنخول (ص٤٠٨)، ورجح الطوفي في شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩): اعتبار قول الأصولي، دون الفقيه الفروعي الصرف؛ لتمكنه من درك الحكم، واستخراجه بقواعد الأصول من الدليل.

(٢) غياث الأمم (ص١٧).

(٣) إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق: عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين. نشأ في إسفرايين بين نيسابور وجرجان، ثم خرج إلى نيسابور وتوفي فيها عام (٤١٨هـ). من مصنفاته: «الجامع في أصول الدين»، خمس مجلدات، و«رسالة في أصول الفقه». انظر: وفيات الأعيان (١/ ٢٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٥٦)، الأعلام (١/ ٦١).

حفظ الشريعة بقوله: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. وبهذا يرد قول الملحدة إن هذا الدين كثير الاختلاف، إذ لو كان حقّاً لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع وبفسقه، وفي بعضها ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة»[١].

وفي مقابل هذا: ادعاء الإجماع الذي لم يتحقق خطير؛ لأنه تأصيل لأصول لم تؤصلها الشريعة، وبناء مقاصد لم يقصدها الشارع؛ فتهدم به الشريعة؛ لأنه سيترتب عليه درس سنن صحيحة، بل رد أصول أحياناً، بحجة الإجماع، وكل قد يتوسل بالإجماع، أو بنفيه؛ عند مخالفة الشريعة هواه؛ لذا يجب أن يكون الإجماع قاعدة في حفظ الشريعة، لا سلماً للأهواء؛ كمن أراد نصرة مذهب معين فيجعل أقوال المذهب أصولاً بذاتها تضارع أصول الشريعة، حتى يدعي لها الإجماع. أو أراد التفلت من الشريعة؛ فيهدم الأصول المضادة لهواه بنفي الإجماع الصحيح. وبهذا نفهم كل خلاف أو إجماع بين أهل الأصول في مسائل الإجماع؛ فغالبها مبنية على درء أحد هذين الخطرين لخطورة نفي أو إثبات إجماع صحيح أو باطل.

قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «إن أهل العلم مالوا إلى معرفة الإجماع ليُعظموا خلاف من خالفه، ويزجروه عن خلافه فقط، وكذلك مالوا إلى معرفة اختلاف الناس لتكذيب من لا يبالي بادعاء الإجماع؛ جرأة على الكذب حيث الاختلاف موجود، فيردعونه بإيراده عن اللجاج في كذبه فقط»[٢]؛ لأن كل فريق ينظر في مصالح ومفاسد اعتبار هذا من طرق الإجماع الصحيحة أم لا؟

---

(١) البحر المحيط (٦/ ٣٨٤).

(٢) الإحكام (٤/ ٥٣٧).

كاعتبار إجماعات أزمنة أو أمكنة أو أشخاص معينين، أو وجوده مع مستند أو بدونه أو غيرها من مسائل الإجماع الكثيرة.

وعلى هذا الأصل:

أ ـ جاء إنكار الإمام الشافعي رحمه الله على أقوام نقلوا إجماعات غير صحيحة؛ كنقل أهل المدينة الإجماع على ترك السجود في المفصل، مع أمر عمر بن عبد العزيز بالسجود في الانشقاق، وفعل أبي هريرة، ونقلهم سجود عمر بن الخطاب في النجم، حتى جعله أقبح شيء في أهل العلم؛ فقال منكراً عليهم: «فأحسنوا النظر لأنفسكم، واعلموا أنه لا يجوز أن تقولوا: أجمع الناس بالمدينة، حتى لا يكون بالمدينة مخالف من أهل العلم، ولكن قولوا فيما اختلفوا فيه: اخترنا كذا، ولا تدعوا الإجماع، فتدعوا ما يوجد على ألسنتكم خلافه، فما أعلمه يؤخذ على أحد نسب إلى علم؛ أقبح من هذا»[1]، مع احتجاجه بالإجماع في مواطن متعددة، وأصّل ذلك في «الرسالة» في مباحث خاصة، مما يدل على عنايته بالإجماع الصحيح، ونبذه الإجماع الخاطئ.

ب ـ ونحو هذا: مقولة الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي، والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغنا. وقال في رواية المروذي: كيف يجوز للرجل أن يقول: «أجمعوا؟» إذا سمعتهم يقولون: «أجمعوا» فاتهمهم، لو قال: «إني لم أعلم مخالفاً» كان. وقال في رواية أبي طالب: هذا كذب، ما علمه أن الناس مجمعون؟ ولكن يقول: «ما أعلم فيه اختلافاً» فهو أحسن من قوله: إجماع الناس. وقال في رواية أبي الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا»[2].

---

(١) الأم (٧/ ٢١٣).

(٢) انظر: مسائل الإمام أحمد لابنه عبد الله (ص٤٣٩)، العدة في أصول الفقه (٤/ ١٠٩٥)، المسودة (ص٣١٦)، مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٧١، ٣٣/ ١٣٦)، الفتاوى الكبرى (٦/ ٢٨٦)، إعلام الموقعين (٢/ ١٧٥).

قال القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨هـ): «وظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحة الإِجماع، وليس ذلك على ظاهره، وإنما قال هذا على طريق الورع، نحو أن يكون هناك خلاف لم يبلغه. أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأنه قد أطلق القول بصحة الإِجماع في رواية عبد الله، وأبي الحارث»[1].

ثم أوضح هذا ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «يعني: الإمام أحمد رضي الله عنه: أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار، قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن فقهاء المدينة، وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء، واجترائهم على رد السنن بالآراء، حتى كان بعضهم ترد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام والآثار، فلا يجد معتصماً إلا أن يقول هذا لم يقل به أحد من العلماء، وهو لا يعرفه إلا أن أبا حنيفة ومالكاً وأصحابهما لم يقولوا بذلك ولو كان له علم لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقاً كثيراً؛ وإنما ذكرنا ذلك على سبيل المثال»[2].

مع اعتبار الإمام أحمد الإجماع واستدلاله به في مواطن؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، قال: أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلاة[3]. وقيل لأحمد رحمه الله: بأي حديث تذهب، إلى أن التكبير من صلاة الفجر يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق؟ قال: بالإجماع، عمر، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود رضي الله عنهم[4]. وقال صالح: سألت أبي عن سورة الأنفال، وسورة التوبة،

(١) العدة في أصول الفقه (٤/ ١٠٩٥).

(٢) الفتاوى الكبرى (٦/ ٢٨٦).

(٣) مسائل أبي داود (ص٣١)، العدة لأبي يعلى (٢/ ٦١٣)، المغني (١/ ٣٣٠)، الفتاوى الكبرى (٢/ ١٣٤)، التقرير والتحبير (٣/ ٨٣).

(٤) انظر: المغني (٢/ ١٢٦).

هل يجوز للرجل أن يفصل بينهما «ببسم الله الرحمٰن الرحيم»؟ قال أبي: «ينتهي في القرآن إلى ما أجمعوا عليه أصحاب محمد ﷺ، لا يزاد فيه ولا ينقص»[١].

۞ المسألة الخامسة: **وظيفة الإجماع تقرير الأصول، وتحرير الحدود**

أهم قيمة للإجماع في الشريعة عموماً، والعبادات خصوصاً، تعود لأمرين كبيرين:

الأول: تأكيد وتقرير الأصول الكبيرة في الشريعة، وهذه مستندها الخطاب المتعدد المتنوع من الوحيين الكريمين: الكتاب والسُّنَّة، لكن قد يتجرأ أحد بخرق دلالة الوحيين بتأويلات بعيدة، فيكون الإجماع أصل يحاكم ويرد إليه الرأي، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «ومستند الإجماع في الأكثر نصوص متواترة، وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد»[٢].

الثاني: تحرير الحد الأدنى لمسميات العبادات الشرعية؛ فإن العلماء اتفقوا على حد أدنى لكل عبادة؛ فلا يصح تضييعه أو التفريط فيه؛ لأنه أصل مصلحة المسمى الشرعي الذي جاء الشرع به؛ إذ لو تعدي هذا الحد لفات المسمى الشرعي جملة؛ فربما أجريت حكايات الاختلاف فيه حتى يؤدي إلى شبه تضييع لأصل مصالح هذا المسمى؛ فمتى ضبط المجتهد الحد الذي اتفق عليه العلماء من المسمى، لم تتخط وتختلط تلك الحدود إلى ما هو أضعف منها؛ فتحفظ أحكام العبادات من الضياع والتلاشي.

قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في تحرير حد الكلام المبطل للصلاة: «والأقرب: أن ينظر إلى مواقع الإجماع والخلاف، حيث لا يسمى الملفوظ به كلاماً. فما أجمع على إلحاقه بالكلام ألحقناه به، وما لم يجمع عليه ـ مع

---

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد رواية ابنه صالح (ص٢٧٤).
(٢) المستصفى (ص١٣٧).

كونه لا يسمى كلاماً ـ فيقوى فيه عدم الإبطال»[1].

فإن إجماعات العبادات تكتسب أهمية أكبر للعلاقة القوية بين النص والعبادات؛ فإن العبادات أصل مبناها النصوص أكثر من أي جهة أخرى من الشريعة، وكثرة النصوص قد تربك المجتهد في التعامل مع مراتبها؛ فمتى حدد المجتهد أصول كل عبادة اتفق عليها العلماء، استطاع تحديد مدى كل نص وسهل التعامل معه؛ فإذا نظرنا في بعض الكتب التي تنقل الإجماع وجدنا أن مسائل الإجماع في العبادات قد تصل نصف المسائل الأخرى في الشريعة كلها[2].

وبهذا يظهر أهمية معرفة مقصد الشارع من خلال تتبع الإجماعات في العبادات، وسبب هذا ظاهر؛ فإن العبادات فيها من النصوص الكثيرة ما ليس في غيرها، وإذا كثرت النصوص كانت دلالتها على المدلول أقوى؛ فأدى هذا إلى اجتماع فهم أهل الاجتهاد على هذا الشيء فهي الأصول التي تجتمع الأمة عليها، وترجع إليها إظهاراً لأصل العبودية له سبحانه وتعالى.

ومن الآثار الفقهية التي تبين ذلك الآتي:

١ ـ رمي الجمار:

جاء عن عطاء (ت١١٤هـ)، ونقل الطبري (ت٣١٠هـ) عن بعضهم، ولم يسمهم: إنما جعل الرمي في الحصى؛ سبباً لحفظ التكبيرات السبع، كما جعل عقد الأصابع بالتسبيح سبباً لحفظ العدد. وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها حيث كانت تقول: إنما الحصى للجمار ليحفظ به التكبير. ورتبوا على هذا المقصد المستنبط: أنه لو ترك رمى جميعهن، بعد أن يكبر عند كل جمرة بسبع

(١) إحكام الأحكام (٢٩٣/١).

(٢) ففي كتاب «الإقناع في مسائل الإجماع» جاءت إجماعات العبادات في أكثر من ألفي مسألة من أصل أكثر من أربعة آلاف مسألة، وعند ابن رشد في: «بداية المجتهد» ذكر صاحب كتاب «تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد» (١٤٣/٣): أن إجماعات العبادات جاءت بنسبة ٤٤٪ من أصل إجماعات الشريعة كلها، وبهذا يظهر أهمية معرفة مقصد الشارع من خلال تتبع الإجماعات في العبادات.

تكبيرات أجزأه ذلك، وأقل من هذا رأي عطاء (ت١١٤هـ) حيث قال: المقصود أعداد التكبير، والحصى، دون الرمي، فإذا رمى بالسبع دفعة أجزأه، إذا كبر سبعاً، وإن لم يكبر سبعاً؛ لم يجزه[(١)].

وربما استنبطوا بأن مقصد الرمي التكبير من قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنما جعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله**»[(٢)]، وأيضاً من أصل قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، قال الجصاص (ت٣٧٠هـ): «ولا خلاف بين أهل العلم أن المعدودات أيام التشريق»[(٣)]، وأعظم ما فيها من الذكر التكبير بعد الصلوات، وعند الرمي، والذبح[(٤)].

ولكن هذا المعنى المستنبط فيه قلب لترتيب المقاصد؛ إذ المقصود من رمي الجمار: الحصى والرمي؛ فمقصود للشارع وجود سبع حصيات، ومقصود الرمي بها سبع مرات؛ فهذا المقصد الأصلي من رمي الجمار، قال مالك: «لأن المقصود الرمي بالحصى»[(٥)]، وقال الماوردي (ت٤٥٠هـ): «المقصود من رمي الجمار شيئان: أعداد الحصى، وأعداد الرمي، فعليه أن يرمي بسبع حصيات، في سبع مرات»[(٦)]، وقال السرخسي (ت٤٨٣هـ): «إنما مقصوده فعل الرمي»[(٧)].

بخلاف التكبير فهو مقصد تبعي ليس بأصلي، والذي يكشف هذا الترتيب

---

(١) انظر: الحاوي الكبير (٤/ ١٩٥)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٤/ ٤١٦)، عمدة القاري (٧/ ٣٧٤)، نيل الأوطار (٥/ ٨٠).

(٢) سنن أبي داود (١٨٩٠)، سنن الترمذي (٩٠٢)، سنن الدارمي (١٨٥٣)، من حديث عائشة رضي الله عنها وصححه ابن خزيمة (٢٧٣٨) ووافقه الأعظمي.

(٣) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٣١).

(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٢٢)، المبسوط (٢/ ٤٣)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٩٨)، المغني (٢/ ١٢٧).

(٥) مواهب الجليل (٣/ ١٣٣).

(٦) الحاوي الكبير (٤/ ١٩٥).

(٧) المبسوط (٤/ ٦٦).

للمقاصد: اتفاق الفقهاء على أنه لو ترك التكبير لا شيء عليه[1]، قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «وأجمعوا أنه إن لم يكبر فلا شيء عليه»[2]، بخلاف الحصى والرمي؛ فلم يتفقوا على ترك شيء منها.

٢ ـ جماع الحائض:

اتفق العلماء على تحريم جماع الحائض في الفرج؛ فهذا أصل دفع المفاسد لهذا المسمى، واتفقوا أيضاً أن له أن يستمتع بما فوق الإزار[3]؛ فيلاحظ هنا أن هذين الاتفاقين أظهرا حدي مساحة الاجتهاد لتحصيل مقصد الشارع تركاً وفعلاً؛ فحصرا بينهما مواطن الاجتهاد بالنسبة للناظر؛ فمتى ظهر للمجتهد موطن الإجماع في موضع؛ سهل عليه النظر في موطن الخلاف في القدر الجائز للاستمتاع بالحائض.

فمنهم من وسع ذلك حتى لم يمنع إلا موضع الدم: الذي هو الفرج، وهو قول عدد من الصحابة والتابعين، أخذ به الإمام أحمد بن حنبل وداود. ومنهم من ضيق ذلك حتى لم يأذن إلا بما فوق الإزار فقط، وهو قول الأئمة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي[4].

فمن أباح نازع إلى تحقيق مقصد معتبر للشارع: بعدم التضييق على الزوج في الاستمتاع بزوجته كي لا يقع فيما حرم الله ﷻ؛ فإن إسكان شهوة الرجل التي قد تثور فلا يجد ما يسكنها به إلا باستمتاعه بزوجته بما دون الفرج فيها حفظ لضرورة من ضروراته، ومجانبته عن ما حرم الله، فهو مقصد قوي معتبر شرعاً، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «ولعمري إن مباشرة الحائض لأشد ضرراً ـ أي: من الصائم ـ؛ لأنه يبقى عن جماعها أياماً

---

(١) انظر في نقل الاتفاق: الاستذكار (٤/ ٣٥٢)، فتح الباري لابن حجر (٣/ ٥٨١)، نيل الأوطار (٥/ ٨٠).

(٢) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٤/ ٤٢٠).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٦٠ ـ ٤٦١)، شرح السُّنَّة (٢/ ١٢٦، ١٣٠)، شرح النووي على صحيح مسلم (٣/ ١٧٥، ١٧٦)، المجموع (٢/ ٣٩٣).

(٤) انظر: بداية المجتهد (١/ ٧٥)، شرح النووي على صحيح مسلم (٣/ ١٧٧).

وليالي؛ فتشتد حاجته»[١].

فدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**اصنعوا كل شيء إلا الجماع**»[٢]؛ فجعل عليه الصلاة والسلام هذا أصلاً في الاستمتاع بالحائض؛ إذ يستمتع بها في كل شيء ما عدا النكاح الذي هو الجماع؛ لذا لما سُئلت عائشة رضي الله عنها ما للرجل من امرأته وهي حائض؟ قالت: «كل شيء إلا فرجها»[٣].

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «وظاهر التعليل يقتضي اقتصار تحريم المباشرة للفرج فقط، لا سيما إن قلنا إن المحيض اسم مكان الحيض»[٤].

وأما من قال بالمنع؛ فنازع إلى مقصد معتبر للشارع، وهو: حفظ حدود ما نهى الله عنه؛ خوفاً من وقوع الزوج في المنهي عنه؛ سدّاً للذريعة، لا سيما مع قربه من حد النهي فيوشك أن يرتع فيه؛ لذا كان عليه الصلاة والسلام يأمر عائشة أن تتزر فيباشرها وهي حائض[٥]؛ مجانبة لموضع النهي، وهذا الذي دل عليه الصلاة والسلام عمر رضي الله عنه لما سأله: ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «**ما فوق الإزار**»[٦]؛ فهذه نصوص تجعل لسد الوسائل المفضية لموضع النهي اعتباراً شرعيّاً؛ فاعتبر ذلك بعض العلماء وأخذوا به.

---

(١) المحلى (٤/ ٣٤٠).

(٢) سنن ابن ماجه (٦٤٤) واللفظ له، السنن الكبرى للنسائي (٩٠٩٧)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٦٤٤).

(٣) جامع البيان (٤/ ٣٧٨)، شرح معاني الآثار (٣/ ٣٨)، التمهيد (٣/ ١٧٣)، وصححه أحمد شاكر في اختصاره لابن كثير (١/ ٢٦٧).

(٤) الذخيرة (١/ ٣٧٦).

(٥) صحيح البخاري (٢٩٦)، صحيح مسلم (٢٩٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٦) مسند أحمد (١/ ١٤)، مصنف عبد الرزاق (١/ ٢٥٧)، مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٥٣٢)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ٢٨١): «رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح»، وأورده الضياء في المختارة (١/ ٣٧٤).

مما يحسن التنبيه إليه هنا لأهميته في العبادات وغيرها: النظر في مستند كل إجماع؛ فإن مراتب الإجماع متفاوتة؛ فتارة تكون الإجماعات قطعية؛ لقطعية أصولها التي بني عليها الإجماع، وتارة تكون الإجماعات ظنية لضعف أصولها التي بني عليها لإجماع، قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): «لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص، جاز على الثابت بالإجماع»[1].

فمتى بني الإجماع على قياس علته في الفرع أضعف من الأصل، ضعف الإجماع، ومتى بني الإجماع على مصلحة في زمن معين قد تتغير هذا المصلحة؛ فإنه قد يكون قطعياً حال انعقاد الإجماع؛ لاستكمال المصلحة شروطها، ولكن هذه المصلحة قد تضعف أو قد تتبدل وتتغير؛ فيضعف الإجماع، أو يجب إلغاؤه لانتفاء سببه.

قال عبد العزيز البخاري[2] (ت٧٣٠هـ): «ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة، ثم تتبدل تلك المصلحة؛ فينعقد إجماع آخر على خلاف الأول»[3]، ثم فرق ابن أمير حاج[4] (ت٨٢٥هـ)، بين الإجماع المبني على الكتاب والسُّنَّة، وبين الإجماع المبني على المصلحة بقوله: «والفرق: أن الإجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسُّنَّة، فلا يتصور أن ينسخهما، ويتصور أن ينعقد

---

(١) البحر المحيط (٧/ ١٠٥).

(٢) عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول. من أهل بخارى. توفي عام (٧٣٠هـ). من مصنفاته: «شرح أصول» البزدوي سماه: «كشف الأسرار «و «شرح المنتخب الحسامي». انظر: الأعلام (٤/ ١٣).

(٣) كشف الأسرار (٣/ ١٧٦)، وانظر: شرح التلويح (٢/ ٩٢).

(٤) محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت، أبو عبد الله، فقيه، من علماء الحنفية أصولي. من أهل حلب. توفي عام (٨٢٥هـ). من مصنفاته: «التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن الهمام»، و«ذخيرة العصر في تفسير سورة العصر». وغيرها. انظر: الضوء اللامع (٩/ ٢١٠)، الرسالة المستطرفة (ص١٤٦)، الأعلام (٧/ ٤٩).

إجماع بمصلحة، ثم تتبدل تلك المصلحة؛ فينعقد إجماع آخر على خلاف الإجماع الأول»[1].

وعليه قال بعض العلماء: بأن الإجماع في مثل هذه الصورة يصح أن يُنسخ، والحقيقة أن هذا لا يسمى نسخاً، لكنها تبدل وتغير أحوال؛ فإن كان هذا نسخاً سُمي نسخاً، أو يسمى تغيراً؛ فالمقصود به إدارة الحكم مع سببه الذي وجد لأجله، كما لو أجمع العلماء على حكم بالقياس على علة، ثم زالت علة الفرع وتغيرت؛ فيجب أن يتغير الحكم، ويتجدد الاجتهاد ليناط بأصل آخر مخالف للأصل الأول، وهكذا لو أجمع العلماء على حكم لمصلحة، ثم زالت هذه المصلحة وتبدلت، فيجب تغير الحكم فيها.

وعلى هذا نص طوائف من علماء الأصول على أن إجماعات المصالح الدنيوية تتغير وتتبدل بتبدل الأحوال وتغيرها، ولا يلزم الأمة البقاء عليها إلا بمقدار المصالح الموجودة؛ سواء كان هذا في عهد الصحابة أو من بعدهم، قال الزركشي (ت٧٩٤هـ) في نفي إثبات الإجماع في المصالح الدنيوية: «عمدتهم أن المصالح تختلف باختلاف الأزمان، فلو قيل بحجيته، فربما اختلفت تلك المصلحة في زمن، وصارت في غيره، فيلزم ترك المصلحة، وإثبات ما لا مصلحة فيه، وهو محذور»[2]، وقبله قال الشيرازي (ت٤٧٦هـ): «وأما أمور الدنيا؛ كتجهيز الجيوش، وتدبير الحروب، والعمارة، والزراعة، وغيرها من مصالح الدنيا؛ فالإجماع ليس بحجة فيها»[3].

وهذا من الأهمية بمكان بالنسبة للعبادات وإناطتها بالمصالح التي بني الإجماع عليها؛ فيفرق بين العبادات المقصودة بذاتها التي بنيت على أصول ثابتة من النصوص، وبين الوسائل المتغيرة والمتجددة، ويفرق بين عبادة عقل معناها، وبين عبادة اتفق على أنها تعبدية، ويفرق بين عبادة بنيت على مصلحة

---

(١) التقرير والتحبير (٣/ ٧٠).
(٢) البحر المحيط (٦/ ٤٩٤)، وانظر: اللمع (ص٩٤)، ميزان الأصول (ص٣٣٨)، الإحكام للآمدي (١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٧).
(٣) اللمع (ص٩٤).

مؤقتة بزمن من الأزمان، وبين عبادة دائمة؛ فيحرر هذا الأصل، وينظر فيه؛ لأن المصالح قد تتغير؛ فربما ضادت المصلحة الزمن مع قوة بقائها في ذلك، فلا يقف الإجماع حاجزاً منيعاً عن المصالح فهذا مضاد لوظيفة الإجماع الذي قصد منه حفظ المصالح لا إهدارها؛ فيدار على المناطات الصحيحة المعتبرة، والأوصاف المؤثرة في أصل الإجماع؛ فينظر في كل علة ووجودها، وينظر في كل مصلحة وتحققها، ويدار الحكم معها وجوداً وعدماً؛ لأنه كما سبق ليس الإجماع دليل بذاته، بقدر ما هو أثر من الآثار، المظهرة لقوة الحكم.



المبحث الثاني

المصلحة والمفسدة «التعليل بالحكمة»



المطلب الأول

مفهوم الحكمة

يمكن إيضاح مفهوم الحكمة من خلال الآتي:

أ ـ ثمرة العقل الحكمة، ولا تأتي إلا عن العقل؛ فالعقل أصل، والحكمة ثمرته، وكل مكلف يحتاج أن يتدرج ليصل إلى الحكمة، ومن ترقى في مدارج الحكمة حتى نالها، صدق عليه قول المولى ﷻ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة: ٢٦٩]، قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «وبإصلاح قوة الفكر تحصل الحكمة»(١).

ولا يبلغ أحد الحكمة في موطن إلا من أخذ بأطراف علمه، ومارسه، وعايشه كثيراً، مصحوب بذهن حاضر، ونظر ثاقب؛ مستفيداً من تصرفاته، ونتائج عمله المرتبة على تصرفاته؛ سواء في الفقه عن الله ورسوله، أو في علوم الحياة القائمة على التجريب، فلا ينال الحكمة أحد إلا بعلم، وعمل، وممارسة، وتأمل في نتيجة كل ممارسة، قال الليث بن المظفر(٢): «يُقَال للرجل إذا كَانَ حكيماً: قد أَحْكَمَتْه التجارب»(٣).

---

(١) تفصيل النشأتين (ص١٧٣).

(٢) الليث بن المظفر، وقيل الليث بن رافع بن نصر بن سيار. كان رجلاً صالحاً، بارعاً في الأدب، بصيراً بالشعر والغريب والنحو. وكان من أكتب الناس، ارتحل إليه الخليل بن أحمد وعاشره فوجده بحراً فصحبه، وأملى عليه ـ فيما قيل ـ ترتيب كتاب العين في اللغة، وسدّد فيه أماكن، وقال اللّيث: اسأل الأعراب وسد. ففعل، فجاء فيه خلل؛ لأنه سأل عن لغته أعراب خراسان وقد خالطوا الأعاجم، فجاء فيه خلل هذّبه العلماء بعد ذلك. لم أجد أحداً ذكر سنة وفاته. انظر: معجم الأدباء (٥/ ٢٢٥٤)، إنباه الرواة (٣/ ٤٢)، بغية الوعاة (٢/ ٢٧٠).

(٣) تهذيب اللغة (٤/ ٧٠).

فمرتبة العقل هي التي يبدأ فيها المكلف؛ فيظهر فيها تحريه للأوصاف الظاهرة المنضبطة البينة أكثر؛ لأنها تضبط تصرفه عن الوقوع في الخطأ والخلل، وتوصله لتحقيق مراده شيئاً فشيئاً، بخلاف الجاهل الأحمق فهو لا يبالي ولا ينظر في وصف، وإنما ينقض ويهجم ويتصرف تصرفات كبيرة، لا يعلم مآلاتها وآثارها القريبة والبعيدة، قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «ومن لم يصن نفسه، لم ينفعه علمه»[١]؛ لأن العلم بلا حكمة لا قيمة له؛ فالعقل منزلة بين الحمق والحكمة؛ فمن وقف عند هذه المرحلة انضبطت تصرفاته، ولكنه لا يحقق الحكمة بمعناها ومسماها الكامل، وإن حقق أصلها.

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الحكمة؛ فيستفيد من كل الأوصاف والمعالم الظاهرة لتضبط نظره واجتهاده وحركته، لكنها لا تقيده ولا توقفه، بل تهديه وتؤمه إلى ما هو أبعد منها، قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «والحِكْمَةُ: إصابة الحق بالعلم والعقل»[٢]؛ فيستعمل كل وصف توفر لديه استعمال الوسائل لا الغايات؛ فغاياته أوسع، ومطالبه أعلى وأكمل في دنياه وآخرته، حتى ربما ارتكب ما يبدو ظاهره خطأً أو خطراً، إلا أن مآلاته ونهاياته تكون صحيحة آمنة؛ فتدابير الحكماء وتصرفاتهم يُظهر الزمن صدقها ونضجها؛ أكثر من القريب المشاهد.

وكأن ابن القيم (ت٧٥١هـ) يصور لنا هذا الفرق فيقول: «الفرق بين الفقه والتأويل، أن الفقه هو فهم المعنى المراد، والتأويل إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنى التي هي أخيته وأصله، وليس كل من فقه في الدين عرف التأويل، فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم»[٣].

فكل من أحدث أثراً في الأمم من الأنبياء ومن سار على نهجهم في دعوة الناس وهدايتهم؛ كان الكمال غالباً في نهاياتها والنقص في بداياته؛ فإن

---

(١) انظر: أدب الدنيا والدين (ص٤٠)، المجموع (١/ ٤٢).

(٢) المفردات (ص٢٤٩)، مادة: «حكم».

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٢٤٩).

العقول الضعيفة دائماً تقدم وتعتبر القريب العاجل، بخلاف العقول الراجحة والألباب الكاملة فدائماً نظرها في العواقب والنهايات، وهذا الذي قرره ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ـ رحمه الله ـ في أكثر من موضع ـ بأن المقصد والاعتبار دائماً بكمال النهاية، لا بضعف البداية ونقصها[١].

فالأثر والمآل التي يؤول إليه تصرف المكلف أقوى ميزان مظهر للحكمة، قال الفضيل (ت١٨٧هـ): «العلماء كثير، والحكماء قليلون، وإنما يراد من العلم الحكمة، فمن أوتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»[٢]، وقال رجل للفضيل: العلماء ورثة الأنبياء. فقال الفضيل: الحكماء ورثة الأنبياء[٣]. قال ذلك الفضيل لما رأى كثرة تهافت العلماء على الدنيا ووقوفهم بأبواب السلاطين، وضعف نظرهم في مآلات وعواقب تصرفاتهم على أنفسهم وعلى غيرهم؛ فلديهم علم عري عن الحكمة.

ب ـ جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه، وأبو العالية[٤] (ت٩٠هـ)، والربيع بن أنس[٥] (ت١٤٠هـ) أن الحكمة: مخافة الله عز وجل وخشيته، بل هي رأسها، وجعلها ابن عباس: المعرفة بالقرآن؛ فقهه، ونسخه، ومحكمه، ومتشابهه، وغريبه، ومقدمه، ومؤخره. وجاء عن قتادة (ت١١٨هـ) أنها: السُّنَّة، وتارة جعلها هو والنخعي[٦] (ت٩٦هـ)، ومجاهد (ت١٠٤هـ)، وزيد بن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٩٩ و١٠/ ٣٠٤) (١٥/ ٥٥) (٢٠/ ٨٩).

(٢) حلية الأولياء (٨/ ٩٢)، وانظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٣٤).

(٣) حلية الأولياء (٨/ ٩٢).

(٤) رفيع بن مهران، أبو العالية الرياحي البصري، مولى امرأة من بني رياح بن يربوع، الإمام المقرئ المفسر حفظ القرآن وقرأه على أبي بن كعب. توفي عام (٩٠هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ١١٢)، حلية الأولياء (٢/ ٢١٧)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص٨٨)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٠٧).

(٥) الربيع بن أنس بن زياد البكري الخراساني، حديثه في السنن الأربعة، سجن فتحيل ابن المبارك حتى دخل عليه السجن وسمع منه الحديث. توفي عام (١٤٠هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ١٠٢)، الجرح والتعديل (٣/ ٤٥٤)، سير أعلام النبلاء (٦/ ١٦٩).

(٦) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبو عمران النخعي، من مذحج، من أكابر التابعين صلاحاً وصدق رواية وحفظاً للحديث. من أهل الكوفة. مات مختفياً =

أسلم[1] (ت١٣٦هـ): الفقه في القرآن، والفهم عنه. وعند الإمام مالك (ت١٧٩هـ): المعرفة بالدين، والفقه في التأويل، والفهم الذي هو سجية ونور من الله تعالى. ومرة أخرى جعلها: التفكر في الأمر، والاتباع له. وجعلها مرة ثالثة: طاعة الله، والفقه في الدين والعمل به[2].

فهذه أفراد وأنواع لجنس الحكمة، والحكمة تشمل كل هذه الأنواع، وهي أوسع من ذلك؛ فكل واحد نظر إلى أحد جهاتها، أو وصف من أوصافها، أو وسيلة من وسائلها الموصلة إليه بقوة؛ فالكتاب الكريم كله حكمة، والسُّنَّة كلها حكمة، ولا تنال الحكمة عنهما إلا بفهمهما وتتبع مرادهما، وبقدر ما ينال منهما، ويفهم عنهما؛ ليصل إلى خشيته ومحبته وطاعته، وهذا أعظم الحكم وأجلّها، وكل تصرف في حياة المكلفين لم يؤد في صاحبه إلى هذا فهو حمق وسفه.

قال ابن جرير (ت٣١٠هـ): «والصواب من القول عندنا في «الحكمة»، أنها العلم بأحكام الله، التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول ﷺ، والمعرفة بها، وما دل عليه ذلك من نظائره»[3].

وقال ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «والصحيح أن الحكمة ـ كما قاله الجمهور ـ لا تختص بالنبوة، بل هي أعم منها، وأعلاها النبوة، والرسالة أخص، ولكن لأتباع الأنبياء حظ من الخير على سبيل التبَع»[4].

= من الحجاج عام (٩٦هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٦/ ٢٧٠)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص٨٢)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٢٠)، الأعلام (١/ ٨٠).

(١) زيد بن أسلم العدوي العمري، مولاهم، أبو أسامة أو أبو عبد الله، الإمام القدوة المحدث الفقيه كانت حلقته في المسجد النبوي، قال أبو حازم الأعرج: لقد رأيتنا في مجلس زيد بن أسلم أربعين فقيهاً. توفي عام (١٣٦هـ). انظر: الجرح والتعديل (٣/ ٥٤٤)، حلية الأولياء (٣/ ٢٢١)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣١٦)، الأعلام (٣/ ٥٦).

(٢) انظر: جامع البيان (٣/ ٨٧)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ٣٣٠)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/ ٣٢٩).

(٣) جامع البيان (٣/ ٨٧).

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/ ٣٢٩).

لأن الحكمة مصدر من الإحكام وهو: الإتقان في قول أو فعل[1]، وكل فهم عن الوحيين ففيه معنى الإتقان والإحكام، وعلى هذا المعنى يفهم قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا حسد إلا في اثنتين؛ رجل آتاه الله مالاً فسلّطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها، ويعلمها**»[2]؛ فهي أشرف المنازل، وأرفع الرتب، التي ينالها العبد؛ لذا حصر التنافس فيها بين الناس لتحصيلها، حتى بوب البخاري (ت٢٥٦هـ) على هذا الحديث مرة: «باب الاغتباط في العلم والحكمة»[3]، ومرة أخرى: «باب أجر من قضى بالحكمة»[4].

ج ـ ولما نظر علماء الأصول إلى هذه المعاني جعلوا الحكمة هي الغاية من بناء الأحكام كلها في الشريعة؛ فهي المصالح التي تراد الأحكام لها، فغاية كل حكم حكمته التي هي: جلب المصالح وتكميلها، ودفع المفاسد وتقليلها[5]، أو يعرفها القرافي (ت٦٨٤هـ): هي التي لأجلها صار الوصف علة[6]؛ فعلى هذا فإن وظيفة «الفقه» كشف المعاني والمصالح الشرعية وإظهارها، ليعمل بها أهل التكليف؛ لأن فيه استنباط حِكم النصوص التي سيقت لأجلها؛ إذ لا يكفي الوقوف عند ظواهرها، بل يجب أن ينفذ إلى معانيها الباطنة ليستخرج منها تلك الحِكم.

قال الدبوسي (ت٤٣٠هـ): «وفسرت الحكمة في القرآن بالفقه؛ لأن الحكمة هي المعنى الباطن في المصنوع لأجله كان الصنع؛ فكذلك المعنى

---

(١) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (٣/ ٥٠) المحرر الوجيز (١/ ٣٦٤)، الجامع لأحكام القرآن (٣/ ٣٣٠)، لسان العرب (١٢/ ١٤٣).
(٢) صحيح البخاري (١٤٠٩)، واللفظ له، صحيح مسلم (٨١٦)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.
(٣) صحيح البخاري، (٣) كتاب العلم، (١٥) باب الاغتباط في العلم والحكمة.
(٤) صحيح البخاري، (٩٣) كتاب الأحكام، (٣) باب أجر من قضى بالحكمة.
(٥) انظر: المحصول (٥/ ٣٨٩)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٥)، التقرير والتحبير (٣/ ١٤١ ـ ١٤٢).
(٦) شرح تنقيح الفصول (ص٣٩١).

الباطن في النص الذي شرع لأجله الحكم هو العلة، والحكمة والفقه هو الوقوف عليها؛ فالدفع على طرف الفقه هو أن يكون بوجه لا ينال إلا بضرب تأمل، فأما الدفع بألفاظ ظاهرة فمما يقع بها الاحتراز عن النقوض بالسماع، فلا يكون فقهاً»[1].

فمن تضلع من الحكمة وتروى من معينها، بمعرفة المصالح والمفاسد جلباً ودفعاً من الأمر والنهي ؛ فإنه يدير الأحكام الشرعية وفق علامات تظهر له، لا تظهر لغيره؛ لسعة علمه وكثرة تأمله، ومعرفته بأكثر من أصل ترد إليها الفروع والحوادث، وإناطة كل حدث بما يناسبه زماناً ومكاناً وحالاً، حتى يبدو أحياناً لمن قل نظره ضعف تصرفه؛ فنظر الحكيم العالم بمتغيرات الأحوال؛ مقسم بين الحال والمآل؛ فيستصحب ذلك في بناء الأحكام؛ لأنه لا يقف عند صورة واحدة، بل كل أصل له ما ينيطه فيه حسب الحالة والنازلة؛ فينظر في حال كل حادثة فيعلق بها الأحكام التي تناسبها، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة»[2].

فمثلاً: من بذل المال دائماً أقل حكمة ممن بذل المال في موضع البذل وأمسك في موضع الإمساك. ومن قاتل دائماً أقل منزلة ممن يقاتل أحياناً ويسالم أحياناً. ومن أعطى كل سائل أي قدر، أقل درجة ممن أعطى كل سائل بقدر حاجته. ومن كان حليماً دائماً أقل منزلة ممن حلم أحياناً وترك أحياناً؛ فتقدر قيمة كل تصرف بقدر المصالح المترتبة والمفاسد المندفعة، ومن التزم صورة واحدة لم تكتمل له المصالح والمفاسد؛ كما قال الشاعر:

إذا قيل مهلاً قال للحلم موضع وحلم الفتى في غير موضعه جهل[3]

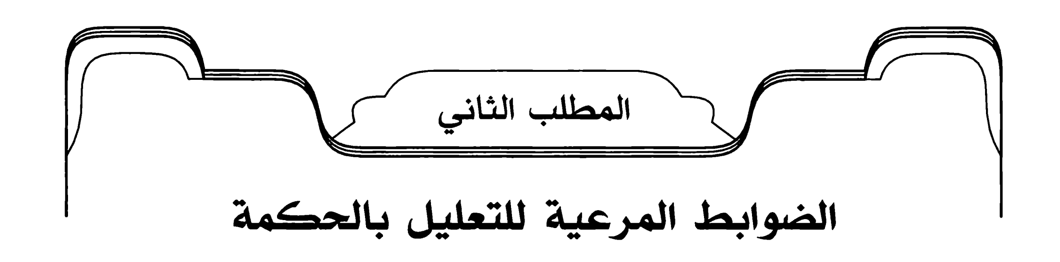


---

(١) تقويم الأدلة (ص٣٥١).

(٢) الموافقات (١/ ٢٠٩).

(٣) البيت للمتنبي في: الوساطة بين المتنبي وخصومه (ص٣١١)، ومحاضرات الأدباء (١/ ٢٩٨).



المطلب الثاني

الضوابط المرعية للتعليل بالحكمة

وهذا أصعب مدارج الفقه وأرقاها، وتحتاج إلى بسط ليتكامل النظر فيها.

ويمكن مناقشتها من خلال المسائل التالية:

۞ المسألة الأولى: التكامل بين تعليلي المصالح والأوصاف

ويمكن النظر للتكامل من جهتين: جهة الأحكام، وجهة المكلفين.

أولاً: التكامل بين تعليلي المصالح والأوصاف بالنسبة للأحكام:

أ ـ كل حكم شرعي إنما جاء ليحقق مصلحة أو يكملها، أو يدرأ مفسدة أو يقللها، وهي حكمته فأصل الحُكم لتحقيق الحكمة؛ فالحكم وسيلة والحكمة غاية؛ وهذا أصل متفق عليه بين أهل الرسالات؛ كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ فهم مبشرون بمصالح الناس في دنياهم وأخراهم، ومنذرينهم مفاسدهم في دنياهم وأخراهم؛ فرسالة كل الأنبياء تقوم على البشارة والنذارة، وهما أصل جلب كل المصالح، ودرء كل المفاسد.

فعلى هذا: فالأصل في الأعمال مصالحها، وعرفنا الله ﷻ طرق الحصول على تلك المصالح بالأوصاف الظاهرة المنضبطة التي هي كالأسباب الموصلة إلى مسبباتها؛ فالصلاة سبب للوصول إلى المصالح الأخروية والدنيوية الكثيرة المترتبة عليها، وهكذا الزكاة والصيام والحج والذكر؛ فهي الطرق المفضية إلى تحصيل مقاصد الشارع؛ فإذا كانت المصالح هي الأصل فتكون الأوصاف وسيلة لتحصيلها؛ فهذا معنى تعليل أحكام الشريعة بالأوصاف الظاهرة؛ لأنها الأسباب لتحصيل المصالح.

وأحياناً تعليلها بالمصالح المترتبة على القيام بها؛ لأنها الأصل من شرعية الأعمال؛ وقد جلى هذا وبيَّنه الرازي (ت٦٠٦هـ) فجعل الحكمة هي المؤثرة في الحكم لأنها الأصل، والوصف فرع، والقدح في الأصل قدح في الفرع، ولا عكس؛ فقال: «فالمؤثر الحقيقي في الحكم هو الحكمة، أما الوصف فليس بمؤثر البتة، وإنما جعل مؤثراً لاشتماله على الحكمة التي هي المؤثرة، إذا ثبت هذا فنقول: لو أمكن استناد الحكم إلى الحكمة لما جاز استناده إلى الوصف؛ لأن كل ما يقدح في استناده إلى الحكمة يقدح في استناده إلى الوصف؛ لأن القادح في الأصل قادح في الفرع، وقد يوجد ما يقدح في الوصف، ولا يكون قادحاً في الحكمة؛ لأن القادح في الفرع قد لا يكون قادحاً في الأصل؛ فاستناد الحكم إلى الوصف مع إمكان استناده إلى الحكمة؛ تكثير لإمكان الغلط من غير حاجة إليه، وإنه لا يجوز، ولما رأينا أنه جاز التعليل بالوصف علمنا أنه إنما جاز لتعذر التعليل بالحكمة»[1].

وبيَّن سبب ذلك الآمدي (ت٦٣١هـ) بكون الحكمة هي المقصودة: «فإذا كانت الحكمة، وهي المقصود من شرع الحكم مساويةً للوصف، في الظهور والانضباط؛ كانت أولى بالتعليل بها»[2]، ثم بيَّن هذا أكثر الزنجاني (ت٦٥٦هـ) بقوله: «صور الأسباب لا تناسب الأحكام، وإنما المناسب ما تتضمنه صور الأسباب، وحيث اعتبرنا صور الأسباب دون مضمونها؛ فذلك لتعذر الوقوف والاطلاع على مضمونها، وإلا فمتى أمكن الاطلاع على مضمون السبب؛ فهو المعتبر، لا صورة السبب»[3].

ب ـ ومما يوضح الفرق بين تعليلي المصالح والأوصاف وتكاملهما: أنك لو كافأت ابنك بمكافأة لتفوقه الدراسي، وعللت ذلك بالتفوق فيكون وصفاً ظاهراً منضبطاً مناسباً؛ فكلما حصل التفوق حصلت المكافأة. وأما إذا عللت ذلك لما ترجوه له في مستقبله الدنيوي والأخروي؛ لأهمية العلم في

---

(١) المحصول (٥/ ٣٩١).
(٢) الإحكام (٣/ ٢٢٤).
(٣) تخريج الفروع على الأصول (ص٣٠٠).

حياة الأمم والأفراد، ولما ترجو أن يكون عليه في حياته؛ فهنا تعليل بالمصالح. وإذا جمعت بين التعليلين ضمنته الوصف والحكمة معاً؛ فهذا أعلى وأشرف المنازل والرتب فتعطيه وتدفعه عند تحقيق كل وصف قريب، ولا تجعل هذا هو الغاية، بل ما هو أعلى وأرقى منها؛ إذ التفوق ليس مقصوداً بذاته، إنما هو وسيلة لتحقيق مصالح العلم المرجوة، فلو فاتته مصالح دينه ودنياه مع تفوقه؛ لا قيمة لهذا التفوق في نظر الأب والابن معاً.

فظهر مما سبق: أن العلاقة بين مقاصد الشارع والعلل الظاهرة المنضبطة علاقة تبادل وتقوية؛ فعندما تقصد تحصيل مصلحة أو درء مفسدة لمن تربيه وتقوم عليه وتحبه، وأنت أعلم منه وأحكم بالمصالح التي تريدها، تجعل له علامات ظاهرة يتحرك من خلالها كي يصل للمصلحة التي تريدها؛ فتكثر له من الأوصاف بقدر حاجته لها؛ كي لا يضل الطريق فبقدر التزامها يحصل مرادك ومبتغاك جلباً لمصلحته، حتى وإن لم تتضمن الأوصاف أحياناً كمال المصالح النفعية أو الدفعية؛ لاشتمالها على بعض المفاسد، أو بعض التروك لبعض المصالح.

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «ثم استقراء الشريعة يقتضي؛ أن ما من مصلحة، إلا وفيها مفسدة، ولو قلَّت على البُعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلت على البُعد»[(١)]، إلا أن مآلاتها إيصاله إلى مصالح متناهية لا نقص فيها.

وهكذا الأوصاف الشرعية هي علامات ظاهرة منضبطة يستطيع المكلف الالتزام بها؛ فيحصل مراد الله ﷻ الذي أراد منها مصالح الخلق؛ لأن كل وصف متضمن للمصالح لا محالة، قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «إن العلة لا بد وأن تشتمل على الحكمة، التي هي المعنى الجالب للمصلحة، أو النافي للمفسدة»[(٢)].

---

(١) شرح تنقيح الفصول (ص١٠٦).
(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٣٩).

ولذا جاء في بعض تعريفات العلة عن الأصوليين: «مَا شرع الحكم عِنْده لحُصُول مصلحَة»[1].

وهذه المرتبة تصلح لمن حصل قسطاً من الشريعة، ولم يكمل أخذه منها، فهم يلتزمون أقوال العلماء وأئمة الفقه بضبط الأمارات الظاهرة، وهي مرتبة تقل عن مرتبة أهل الاجتهاد المطلق.

ولكن ليست كل الأوصاف الظاهرة المنضبطة تحقق مقصود الشارع بدقة زماناً ومكاناً وحالاً؛ فالأوصاف جعلها الشارع علامات على المصالح لا أنها مصالح بذاتها؛ فهي غير مقصودة بذاتها فمصالحها غالبة، لكنها غير دائمة؛ فقد يعرض لهذه الأوصاف ما يجعل المصالح التي تتضمنها لا تحقق كمال مقصود الشارع أحياناً، في بعض الأزمنة، أو الأمكنة، أو الأحوال؛ فيظهر هنا علم العلماء، وفقه الأئمة الذين شهدت الأمة بإمامتهم علماً وتقى ـ ولا بد من هذين الوصفين ـ فيخلصون إلى معرفة مراد الشارع من أصل تشريعه للأحكام، وهي الحكم والمصالح المناطة بالأوصاف الظاهرة المنضبطة؛ فيديرون الأحكام عليها إدارتهم لها على الأوصاف الظاهرة المنضبطة؛ فأحياناً تكون الأمور ظاهرة وسهلة، وأحياناً تكون الأمور صعبة وعسرة؛ إذ تقل المصالح المترتبة على الأوصاف جدّاً، بل تصل أحياناً أن تعدم المصلحة المترتبة على الوصف، وأحياناً ينبه الشرع على هذا، وعليه تأتي أحكام المستثنيات والتخصيص، وأحياناً لا ينبه الشرع لهذا، وهو أعسرها وأصعبها.

ج ـ اعتنى القرآن الكريم بهذين الجانبين؛ فكانت تعليلات القرآن تجمع بين الأمرين: المصالح والأوصاف. والسُّنَّة كذلك، وإن كانت المصالح الأغلب في تعليلات القرآن، والأغلب في السُّنَّة تعليلات الأوصاف؛ لأن السُّنَّة مفصلة للقرآن؛ ففي القصاص مثلاً جاء تعليله بالأوصاف، وبالمصالح معاً، في أكثر من آية:

ـ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ

(١) تيسير التحرير (٤/ ٥٥).

وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة: ١٧٨، ١٧٩]. فجمع بين الوصف المنضبط بالمقابلة بين الجرم والجزاء، وبين الحكمة ببقاء أثر الجزاء المرتب على القصاص في الحياة كلها.

ـ وفي آية أخرى جمع بين نوعي التعليلات: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٢، ٩٣]؛ فالمقابلة بين القتل والجزاء تعليل بالأوصاف المنضبطة. وإظهار الأثر المرتب على ذلك تعليل بالحكمة والمصلحة.

ـ وفي الصلاة علل بالمصالح: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه: ١٤]، وأناط ذلك بأوصاف ظاهرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾﴾ [النساء: ١٠٣]، وقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء: ٧٨].

ـ وفي والزكاة علل بالمصالح والحكمة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. وأناط ذلك بالأوصاف: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ﴾ [الأنعام: ١٤١].

ـ وفي الصيام جمع بين الأوصاف المنضبطة والمعاني؛ ففي التعليل بالمصالح: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣] ثم ذكر الأوصاف الظاهرة المنضبطة

في الصيام بقوله: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ـ وفي الهدي علل بالمصالح والحكمة: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَـٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الحج: ٣٧]. وأناط ذلك بالأوصاف الظاهرة المنضبطة: ﴿وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ ۖ﴾ [الحج: ٢٨].

ـ وفي تحريم الزنا علل بالمفاسد المترتبة: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢]، وأناط ذلك بالوصف الظاهر: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: ٢].

فكأن الأوصاف المنضبطة مع المصالح والحكمة يوازنان النظر ويدفعان للعمل؛ إذ المصلحة هي الأصل، والوصف الطريق الموصل إليها؛ فلو سقط أحدها سقط الآخر.

ومما يبين تكامل الشريعة بين الأوصاف الظاهرة والمصالح الآتي:

١ ـ ضبط حدود الأوصاف: ابتداء، وانتهاء:

وعلى أصل العناية بالأوصاف نفهم تمسك الشارع في العبادات بأوصافها الظاهرة؛ حفظاً لها من الضياع والتناقص والتلاشي؛ لتحقق معانيها التي شرعت من أجلها. مع قوة التأكيد على اعتبار المعاني والمصالح والحكم التي جاءت الأحكام لأجلها لينزل الوصف على معناه؛ فلو ترك المتوضئ لمعة لم يصبها الماء أُمر بإعادة الوضوء، مع أن مصلحة الوضوء متحققة. ولو أحرم بالصلاة قبل الوقت بلحظة لم تنعقد صلاته. ولو ترك حرفاً من الفاتحة لم تصح صلاته عند من يجعلها ركناً في الصلاة. ولو أحدث بلحظة قبل السلام بطلت صلاته. ولو أفطر قبل الغروب بلحظة بطل صيامه. ولو ترك خطوات من الشوط السابع في الطواف متعمداً لم يتم طوافه. ولو وقف خارج عرفة بخطوة لم يصح حجه كاملاً. ولو ترك درهماً من الزكاة الواجبة لم تصح زكاته. ولو لم يكمل الصاع في زكاة الفطر لم تصح فطرته. ولو خرج المعتكف قليلاً دون حاجة بطل اعتكافه.

فجاء تقييد العبادات بأوصاف شرعية، لا تعتبر العبادة إلا بتحققها، حتى قررت فيه القواعد: كل عبادة مؤقتة بميقات لا يجوز تقديمها عليه[١]، وجاء: «العبادات كلها؛ سواء كانت بدنية، أو مالية، أو مركبة منهما؛ لا يجوز تقديمها على سبب وجوبها»[٢]، وفي قواعد الأصول: لا يجوز تقديم العبادة على سببها، ولا على شرطها[٣].

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «القاعدة الثالثة: أن الحكم كما يجب تأخره عن سببه، يجب تأخره عن شرطه، ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع»[٤]، وقال: «القاعدة أن كل حكم وقع قبل سببه وشرطه، لا ينعقد إجماعاً، وبعدهما ينعقد إجماعاً»[٥]، حتى إن بعض الفقهاء قدم الحفاظ على الشرط، على الحفاظ على الركن[٦]، مع عظم أهمية الأركان بكونها مقصودة بذاتها، بخلاف الشروط فهي مقصودة لغيرها، لكنها تضبط أوصاف العبادات الظاهرة وتحفظها وتمنع ضياعها.

فمع أن النظر يقتضي تحقق مصالح هذه الأعمال، مع فوات جزء يسير منها؛ إذ الجزء لا ينقض الكل، والأقل تابع للأغلب، لكن التزام المكلف بحد الوصف الظاهر للعبادة؛ يضبط حفظ أوصافها وعلاماتها كاملة؛ كي لا يفضي إلى القضاء على العبادة؛ لأن الأجزاء اليسيرة ليس لها حد تنتهي إليه؛ فقد تجر إلى مثلها حتى تدرس العبادات كلية، أو لا يبقى إلا رسم يسير منها، كما عمل أهل الكتاب، وبعض الطوائف المنحرفة في تحريفهم عباداتهم.

وفي مقابل عناية الشارع بالأوصاف الظاهرة؛ جاءت أيضاً عنايته أيضاً بالمعاني والمصالح والمقاصد، فلا قيمة لأي حكم عندما يفرغ عن حكمته

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ١٥٢، ١٦١)، أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٢١).
(٢) قواعد ابن رجب (ص٦) القاعدة الرابعة.
(٣) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ٢١٢)، كشف الأسرار (١/ ٢١٤).
(٤) الفروق (١/ ٧٢).
(٥) الفروق (٣/ ١٧٤).
(٦) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (١/ ٢٩٥).

ومصالحه، وعلى هذا جاء التحذير في الصيام من ارتكاب المعاصي فيه: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»[1]، وفي الحج: «من حج فلم يرفث ولم يفسق غفر له ما تقدم من ذنبه»[2].

وفي الهدي والأضاحي: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الحج: ٣٧]، وفي الصلاة: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٤٢﴾﴾ [النساء: ١٤٢]؛ فمع قيام المكلف بأوصاف العبادات الظاهرة، إلا أنه لا قيمة لها إذا لم تحقق مقاصدها ومعانيها من تقواه وامتلاء القلب بخشيته وذكره وتعظيمه؛ لأن هذا مقصد العبادات وأصل مصالحها.

الأثر الفقهي:

١ ـ أن حذاق الشريعة يعللون بالأوصاف الظاهرة، مع نظرهم الثاقب للمقاصد والمصالح؛ كي لا تفرغ الأحكام من المعاني والمصالح؛ فيتخذون من الإجراءات في القيام بالأوصاف الظاهرة ما يضمن حصول مصالح تلك الأحكام، وعدم تفريغها عن معانيها، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «وكل صورة تذهب بفائدة الحكم، والعبادة، لا حكم لها»[3]، وعلى هذا جاء أصل سد الذرائع الذي اعتبره كل العلماء حال التطبيق والعمل كما يقول القرافي (ت٦٨٤هـ): «فليس سد الذرائع خاصاً بمالك رحمه الله بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه»[4]، فقد يختلفون في تطبيقات هذا الأصل، ولكن أصله مؤثر في الأحكام عند الحاجة إليه في إقامة مصالح الأوصاف، أو درء المفاسد عنها؛ جرياً منهم على حفظ المصالح الشرعية وعدم إضاعتها.

٢ ـ ومن ذلك أصل «الاستحسان»؛ فإن المجتهد لما ينظر للمصالح

---

(١) صحيح البخاري (١٨٠٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) صحيح مسلم (١٣٥٠)، سنن الترمذي (٨١١) واللفظ له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) القبس (١/ ٢٧٢).
(٤) الفروق (٢/ ٣٣).

ويخشى فواتها؛ يضطر لإلحاقها أحياناً ببعض الأصول الأبعد عنها، ويترك الأصل القريب حفظاً لتلك المصلحة من الضياع؛ فكأنه يميل به من أصل أقوى إلى أصل أنسب في تلك الحادثة، وإن كان في أصله أضعف؛ فيلحق به بعض الفروع أو الجزئيات أو النوازل، قال ابن رشد الجد (ت٥٢٠هـ): «والاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو: أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم، ومبالغة فيه؛ فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم؛ فيختص به ذلك الموضع»[(١)].

وقال أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ): «وكذلك علل الشرع بعضها أظهر من بعض، حتى سمى علماؤنا الظاهر منها قياساً، والباطن استحساناً، ثم أخذوا بالقياس مرة، وبالاستحسان أخرى»[(٢)]، ولهذا المعنى قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ) في الاستحسان: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل»[(٣)].

ثم إن الشاطبي (ت٧٩٠هـ) لما استقرأ تخريجات المذاهب في الاستحسان قرر نوع دلالته بقوله: «وكأنه نوع من العمل بأقوى القياسين، وهو يظهر من استقراء مسائلهم في الاستحسان، بحسب النوازل الفقهية»[(٤)].

فجاء تباين نظر أهل العلم للاستحسان؛ فجعله الإمام مالك تسعة أعشار العلم[(٥)]، وجاء عنه: إن المفرط في القياس يكاد يفارق السُّنَّة[(٦)]. وناقضه الشافعي بأن شنع على «الاستحسان» حتى قرن وساوى من قال به بمن قال على غير كتاب ولا سُنَّة، ثم علل خطورة ذلك: «من قال هذين القولين قال

---

(١) البيان والتحصيل (٤/ ١٥٦).

(٢) تقويم الأدلة (ص١٦).

(٣) الاعتصام (٢/ ١٣٨).

(٤) بداية المجتهد (٢/ ١٤٩).

(٥) كما رواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك. انظر: الإحكام لابن حزم (٦/ ٧٥٧)، البيان والتحصيل (٤/ ١٥٥، ١٥٦)، والاعتصام (٢/ ١٣٨).

(٦) الاعتصام (٢/ ١٣٨).

قولاً عظيماً؛ لأنه وضع نفسه في رأيه واجتهاده واستحسانه على غير كتاب ولا سُنَّة، موضعهما في أن يتبع رأيه كما اتبعا، وفي أن رأيه أصل ثالث أمر الناس باتباعه»[1].

وكل واحد نظر إلى «الاستحسان» من جهة؛ فالإمام مالك نظر في جهة قوته فاعتبره، والإمام الشافعي نظر في جهة ضعفه فرده، وكل واحد منهما مصيب في جهة نظره؛ لأن الإمام مالكاً لم يقبل كل استحسان، إنما أمضاه في موازنة حفظ مصالح النصوص من الضياع، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «ومعنى الاستحسان عند مالك هو: جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك فليس هو قول بغير دليل»[2]، وكيف يقبل الإمام مالك كل استحسان، وهو الذي جاء عنه أنه قال: «ما تكلمت برأيي إلا في ثلاث مسائل»[3]، حتى عد أتباعه ذلك، وزادوا عليها مسألة، وسموها: «المستحسنات الأربع»؛ التي قال فيها الإمام مالك (ت١٧٩هـ): «إنه لشيء أستحسنه، وما علمتُ أن أحداً قاله قبلي»[4]، وقال قبل موته: «والله لوددت أني ضُربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي بسوط سوط، وقد كانت لي السعة في ما سبقت إليه، وليتني لم أفت برأيي»[5].

لذا جاء عند المالكية بأن الفرق بين المستحب والمستحسن؛ بأن المستحب ما ثبت بنص، بينما المستحسن ما أخذ من القواعد؛ فكل منهما

---

(١) الأم (٦/ ٢١٦). وأما ما اشتهر عنه رحمه الله أنه قال: «من استحسن فقد شرع» فقد نسبه السبكي للثقات عنه في الأشباه والنظائر (٢/ ١٩٦)، لكنه قال: «وأنا لم أجد إلى الآن هذا في كلامه نصّاً».

(٢) بداية المجتهد (٢/ ٢٢٥).

(٣) ترتيب المدارك (١/ ١٩٣)، النظائر لأبي عمران الفاسي بواسطة، الذب عن مذهب الإمام مالك مخطوط (٨٦/أ).

(٤) انظر: الفواكه الدواني (٢/ ١٥٢)، بلغة السالك (٤/ ٢٧٠).

(٥) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٨٤)، الإحكام لابن حزم (٦/ ٢٢٤)، مع تفاوت يسير في اللفظ دون المعنى.

مطلوب، لكن طريق الطلب مختلف[1]، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «ومن هذا يخرج الرد على من يحكم بالاستحسان من غير دليل، ولست أعلم أحداً من أهل القبلة قاله»[2].

بينما الإمام الشافعي لم يرد كل استحسان، ومن تتبع فقهه وجده يستحسن أحياناً حتى عد الآمدي (ت٦٣١هـ) مسائل أناط الشافعي (ت٢٠٤هـ) أحكامها بالاستحسان[3].

وكان الشاطبي (ت٧٩٠هـ) نفسه لا يأخذ بالاستحسان، ثم أخذ به، وبيَّن سبب ذلك بقوله: «ولقد كنت أقول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان، وما بني عليه؛ لولا أنه اعتضد وتقوى؛ لوجدانه كثيراً في فتاوى الخلفاء، وأعلام الصحابة وجمهورهم، مع عدم النكير؛ فتقوى ذلك عندي غاية، وسكنت إليه النفس، وانشرح إليه الصدر، ووثق به القلب؛ للأمر باتباعهم، والاقتداء بهم رضي الله عنهم»[4].

والذي يصح أن كل العلماء أداروا أحكام الشريعة وفق المصالح الشرعية التي هي عين الحكمة، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «لم يفهم الشريعة، من لم يحكم بالمصلحة»[5]، ولكن كل واحد سلك سبيلاً لتحقيقها وجلبها، جعلها من جاء بعدهم أصولاً تبنى لتستنبط منها الأحكام؛ فتارة يكون سبيل أحدهم أوضح في مسائل، والآخر يكون أوضح في مسائل أخرى؛ فإن كل فرع وجزء ونازلة عند وجودها؛ ينظر فيها بإناطتها بما يناسبها من الأصول ويخرج بما تقتضيه الكليات الشرعية والأصول؛ فينزع كل إمام إلى جانب مُعتَبر من المصلحة؛ فكل فرع له ما يناسبه من الأصول التي تناسب حالة وروده ونزوله؛ فالأصل الذي يبدو أنه أضعف في تأثيره بفرع من الفروع، قد يكون أقوى في

(١) حاشية العدوي (١/ ٢٨).
(٢) أحكام القرآن (١/ ٣٦٣).
(٣) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ٤٧١).
(٤) الاعتصام (٢/ ١٤٧).
(٥) أحكام القرآن (٣/ ٧٥٥).

حالة أخرى؛ فهنا قوة لهذا الأصل لا ضعفاً؛ إذ الحال هي التي تقوي إلحاق الفروع بالأصول وتضعفها.

٣ ـ أن درجة ورتبة كل عالم بقدرته على توظيف كل وصف ظاهر ليحصل مصالحه الباطنة لتحقق ما شرعت له من المعاني والحكم والمصالح، دون حصول مفاسد أخرى مترتبة على ذلك؛ فمع إمضائهم للأوصاف الظاهرة، يتخذون التدابير لتحصيل مصالحها دون حصول أي مفسدة.

فمثلاً: الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) لما أجاز ـ في رواية عنه ـ إمامة المرأة للرجال، إذا كانت أقرأ القوم، ـ مع مخالفة الجمهور له ـ؛ إمضاء للوصف الظاهر: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله»[(١)]؛ قيد ذلك بعدة قيود مناسبة خارجة عن النص تحصيلاً لمصالح وصف «الأقرأ»؛ ودفعاً للمفاسد الناقضة لهذه المصلحة كي لا تجلب مفسدة أعلى: بأن يكونوا أميين، وبإمامة التراويح؛ يعني: من غير الفرائض؛ لأن إمامتها في الفرائض الدائمة لا تحقق مصالح الجماعة للناس، وأن تكون ذا رحم أو عجوز، وتكون خلفهم[(٢)].

٢ ـ «المناسبة» أصل الترابط بين الأوصاف الظاهرة، والمعاني والمصالح:

أ ـ ومما يبيِّن قوة التلازم الشرعي بين العناية بالأوصاف الظاهرة مع المعاني والمقاصد: أن الشروط التي اشترطها علماء الأصول في الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي هي «العلل»؛ جاءت لتؤدي الأحكام مصالحها؛ فجمهورهم ـ مثلاً ـ اشترطوا لصحة التعليل بالوصف الظاهر المنضبط أن يكون مظنة لتحقق الحكمة وتحصيل المصلحة من الحكم، بأن يكون هناك وجه «**مناسبة**» بين الحكم والعلة، بحيث لو عرض على أي عقل تلقاه بالقبول، وهذا معنى اشتراطهم أيضاً في العلة «**التأثير**»؛ لأنها إذا لم تؤثر بمعنى، لم تحقق شيئاً من المصالح فليست بعلة؛ فإذا حصلت «المناسبة» و«التأثير»؛ فإن العلة في مثل هذه الحالة تكون مظنة لتحقق المصلحة أو تدفع المفسدة التي

(١) صحيح مسلم (٦٧٣) من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.
(٢) انظر: الإنصاف (٢/ ٢٦٤)، معونة أولي النهى (٢/ ١٦٤ ـ ١٦٥).

شرع الحكم من أجلها[1]، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير»[2].

وقرروا: «أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية»[3]، حتى إن إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) أوضح بأن: «أدنى المعاني المناسبة؛ يتقدم على أعلى الأشباه المظنونة»[4]، وفي موضع آخر: «جمله أقيسة المعاني، مقدمة على أعلى رتبة تفرض في الشبه، والسبب فيه: أن المقيس على أصل بمعنى؛ مشابه له فيه، وزائد عليه بالإخالة على الشبه، على وجه لو صح الاستدلال، لاستقل دليلاً دون أصله»[5]؛ لهذا جعل الرازي (ت٦٠٦هـ) «المناسبة» أقوى من الدوران، وأقوى من التأثير، وعلل ذلك: بأن المناسبة مستقلة بإنتاج العلية، بخلاف غيرها[6].

قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «واستقصاء القول فيه ـ أي: المناسب ـ من المهمات؛ لأن عليه مدار الشريعة، بل مدار الوجود؛ إذ لا وجود إلا هو على وفق المناسبة العقلية، ولكن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور، فما خفيت عنا مناسبته سمي تعبداً، وما ظهرت مناسبته سمي معللاً»[7]؛ فكان أخص المناطات ما جمع بين كونه وصفاً مناسباً، قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «وأما الجنس العالي للوصف الخاص فكونه وصفاً تناط الأحكام به، وأخص منه كونه مناسباً، بحيث يخرج منه الشبهي»[8].

فمتى وجدت المناسبة المؤثرة بين الوصف والحكم؛ كان أقوى دليلاً

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٣/ ٢٨٩)، تيسير التحرير (٣/ ١٦٧)، شرح الكوكب (٤/ ٤٣، ٤٤)، مفتاح الوصول (ص١٤٩).

(٢) كشف الأسرار (٣/ ٣٨٣).

(٣) المحصول (٥/ ٣٣٣)، البحر المحيط (٧/ ٢٧١).

(٤) البرهان (٢/ ٦٩٨).

(٥) البرهان (٢/ ٥٧٧).

(٦) انظر: المحصول (٥/ ٦٠٧، ٦٠٨، ٦١١)، الذخيرة (١/ ١٣٧).

(٧) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨٢).

(٨) الإحكام (٢/ ٣٢٣).

على الترابط بينهما، واطراح ما سواه، وترك التعبد في هذا الحكم، فنقل القرافي (ت٦٨٤هـ) اتفاق أهل القياس على هذا: «أنا في كلام الشرع إذا ظفرنا بالمناسبة؛ جزمنا بإضافة الحكم إليها، مع تجويز أن لا يكون الحكم كذلك عقلاً، لكن الاستقراء أوجب لنا ذلك، ولا نعرج على غير ما وجدناه، ولا نلتزم التعبد، مع وجود المناسب، هذا مما أجمع عليه الفقهاء القياسون، وأهل النظر والرأي والاعتبار»[١].

ب ـ ولقوة تأثير المناسبة، وأهميتها؛ استدل موسى عليه السلام على الربوبية لفرعون بـ«المناسبة» لقوة ظهورها، وبيانها في النفس والآفاق؛ فعن مجاهد (ت١٠٤هـ)، ومقاتل[٢] (ت١٥٠هـ) وعطية[٣]، وسعيد بن جبير (ت٩٥هـ) في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠]؛ أي: أعطى كل شيء صورته المناسبة له؛ فلم يجعل الإنسان في صورة البهيمة، ولا البهيمة في صورة الإنسان، ولكنه خلق كل شيء على الشكل المناسب له فقدره تقديراً؛ فأعطى كل ذكر وأنثى الشكل المناسب له من جنسه، في المناكحة، والألفة، والاجتماع، وأعطى كل عضو شكله الملائم للمنفعة المنوطة به؛ فأعطى العين الهيئة التي تطابق الإبصار، والأذن الشكل الذي يوافق الاستماع، وكذلك الأنف واليد والرجل واللسان؛ كل واحد منها مطابق لما علق عليه من المنفعة، غير ناب عنها[٤]، وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ

---

(١) الفروق للقرافي (١/ ٤٨).

(٢) مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، أبو الحسن، من أعلام المفسرين. أصله من بلخ انتقل إلى البصرة، وتوفي فيها عام (١٥٠). من مصنفاته: «التفسير الكبير» و«الوجوه والنظائر» و«الناسخ والمنسوخ» وغيرها. انظر: طبقات بن سعد (٧/ ٣٧٣)، الجرح والتعديل (٨/ ٣٥٤)، سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٠١)، الأعلام (٧/ ٢٨١).

(٣) عطية بن الحارث الهمداني، الكوفي، من صغار التابعين، صاحب التفسير، من الطبقة الخامسة، ولم أجد من ذكر عام وفاته بالضبط. انظر: الجرح والتعديل (٦/ ٣٨٢)، طبقات ابن سعد (٦/ ٣٦٩)، تقريب التهذيب (٢/ ٣٩٣).

(٤) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (١٨/ ٣١٦ ـ ٣١٧)، الكشاف (ص٦٥٧)، =

﴿فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]؛ أي: ليس فيها ما يخرج عن مقتضى الحكمة[1].

فجاء ازدواج هذا الأصل شرعاً وخلقاً، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «فظهرت المناسبة شرعاً وقدراً، في أحكامه تعالى الأمرية والقدرية، وظهرت حكمته الباهرة، وتجلت للعقول الزكية المستنيرة بنور ربها تبارك وتعالى»[2]؛ فالأصل في الأحكام أن يكون بينها وبين عللها مناسبة مدركة بالعقل، لكن تارة تكون ظاهرة بيِّنة، وتارة تخفى وتستتر؛ فتحتاج إلى كشفها وبيانها؛ لذا جعل جمهور أهل الأصول «المناسبة» شرطاً للعلة، وجعلوا «المناسبة» أيضاً أحد الطرق والمسالك المهمة في معرفة «العلل»؛ لقوة دلالة المناسبة على العلة؛ فهذه عناية كبيرة جدّاً من علماء الأصول وتمازج وتزاوج بين المعاني وبين الأوصاف الظاهرة.

ج ـ وقد أضاف إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) هذا النهج للصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في تعاملهم مع الأحكام فقال: «وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء؛ فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون؛ فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة، وإثبات المناسبة، وتدرج منه إلى تحصيل الظن؛ فإن صحب الرسول عليه السلام؛ كانوا رضي الله عنهم يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني»[3]؛ فكأنهم لحظوا المناسبة والمقصود من الحكم فتمسكوا به فهذا الذي بيَّنه إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) من هدي الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، في موضع آخر بقوله فقال: «إنا نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ، كانوا إذا وجدوا ما يظهر قصد رسول الله ﷺ فيه، اكتفوا به، ولم يميلوا إلى غيره»[4].

ولهذا المعنى الذي ذكره إمام الحرمين كان فقه الصحابة ـ رضوان الله

= أضواء البيان (٤/ ١٩). عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ...﴾.

(١) انظر: مفردات القرآن، مادة: «فوت» (ص٦٤٦).

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ١٢٦).

(٣) البرهان (٢/ ٥٣١).

(٤) البرهان (١/ ٢٠٢).

عليهم ـ أعدل وأقوم الفقه؛ لإناطتهم الأحكام بما يناسبها ويلائمها من العلل، مع عنايتهم بالأوصاف الظاهرة؛ فجمعوا بين ضبط الوصف وضبط المعنى؛ فقل الخطأ في أقيستهم، أو ندر، مع صعوبة القياس، وكثرة خطأ من جاء بعدهم فيه، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وإلى ساعتي هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة، ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام»[١].

د ـ المناسبة أصل متمكن في كل عبادة يظهر هذا في أسبابها، وشروطها، وموانعها؛ فهذه سوابق العبادات، وهي التي يطلق عليها الأصوليون: مُعرِّفات الأحكام[٢]؛ لأنها تعرف العبادة للمكلف، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «لا يتصور انفراد خطاب التكليف، إذ لا تكليف إلا وله سبب، أو شرط، أو مانع»[٣].

ثم تظهر المناسبة أيضاً في كيان العبادة ذاتها، من أركان، وواجبات، وسنن، وهي هيئتها الفعلية، وصيغتها القولية.

ويمكن إيضاح ذلك بما يلي:

١ ـ الأسباب: تبدأ مناسبة أي عبادة من أصلها، وهي الأسباب؛ فمناسبة السبب للمُسَبَّب أصل، قال ابن نجيم (ت٩٧٠هـ): «الملاءمة بين السبب والمُسَبَّب شرط»[٤]؛ أي: في تأثير الحكم.

فلا بد أن يظهر تأثير السبب في المُسبَّب لا محالة، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «السبب مُصدر للمُسبَّب، ومنشأ له»[٥]، وأوضح المجد ابن تيمية

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٨٣).

(٢) انظر: المحصول (٢/ ٢٧٩)، إعلام الموقعين (٣/ ٢٠٤)، الإبهاج (١/ ٤٧)، البحر المحيط (٢/ ٩)، شرح الكوكب (١/ ٤٤٧).

(٣) شرح تنقيح الفصول (ص١٠٢).

(٤) البحر الرائق (٢/ ٩٨).

(٥) إحكام الأحكام (١/ ١٣٠).

(ت٦٥٢هـ)[١] قيمة الإحاطة بالأسباب بقوله: «فينتفع بالسبب في معرفة جنس الحكم تارة، وفي صفته أخرى، وفي محله أخرى، ومن لم يحط علماً بأسباب الكتاب والسُّنَّة، وإلا عظم خطؤه، كما قد وقع لكثير من المتفقهين، والأصوليين، والمفسرين، والصوفية»[٢].

لذا فالأسباب مناط لترتب مصالح المُسَبَّبات متى قامت قواطع دونها فقدت معانيها، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وأما إذا لم تفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا استكملت شرائطها، ولم تنتف موانعها؛ فلا تقع مُسبَّباتها؛ شاء المكلف، أو أبى؛ لأن المُسبَّبات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره»[٣].

ولهذا: فإن وجود مصالح المُسبَّب؛ أقوى مظهر لصحة الأسباب لترتب المصالح التي وضعت لها الأسباب أصلاً، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «والمصالح والحِكم أدلة على صحة الأسباب»[٤].

٢ ـ الشروط: ثم يأتي بعد الأسباب الشروط؛ لأنها تأتي خادمة ومقيمة لمصالح الأسباب؛ فشروط العبادات يقصد منها تحصيل حكمة ومعنى السبب؛ كي لا تضيع، قال الكفوي (ت١٠٩٤هـ): «والشرط أبداً يقصر عن العلل والأسباب؛ لأنها مصححة، وليست موجبة»[٥]؛ لذا فرق القرافي (ت٦٨٤هـ) بين الشرط والسبب من هذه الجهة لما قال: «إن الشرط مناسب في غيره، والسبب مناسب في ذاته»[٦]؛ إذ لا يوجد شرط إلا محقق لجزء من مقاصد تلك العبادات.

---

(١) عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين: فقيه حنبلي، محدث مفسر. ولد بحران وحدث بالحجاز والعراق والشام، ثم ببلده حران وتوفي بها عام (٦٥٢هـ). من مصنفاته: «المنتقى في أحاديث الأحكام»، و«المحرر» في الفقه، و«المسودة» في أصول الفقه، وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٢٩١)، ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٢٤٩)، الأعلام (٤/ ٦).

(٢) المسودة (ص١١٨).

(٣) الموافقات (١/ ٢١٨).

(٤) كشف الأسرار (٤/ ٧).

(٥) الكليات (ص٨٣٩).

(٦) الفروق (١/ ١٠٩).

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «العبادات تفعل بما يناسبها، ويقدم فيها ما يناسبها»[1]؛ فبمجوع الشروط تحصل تهيئة المكلف التامة لمصالح العبادات، وأقوى الشروط في المشروط أظهرها مناسبة له، ولهذا المعنى جعل الشاطبي (ت٧٩٠هـ) مناط تصحيح الشرط من عدمه؛ تحصيل معنى مقصود مشروطه؛ بأن كل شرط لا يلائم مقصود مشروطه، ولا يكمل حكمته؛ فهو باطل[2].

٣ ـ الموانع: وتظهر المناسبة في الموانع المقابلة للشروط؛ لأن المانع متى وجد أفقد السبب مصلحته؛ فالمانع يسقط العبادة كاملة؛ فلا معنى لقيام عبادة عرية عن تحصيل حكمة السبب الذي وضعت له؛ كالكفر مانع من إقامة العبادة لأنه لا يحصل شيئاً من حكمتها مع انتفاء الإيمان عنه، وكالدين مانع من إقامة الزكاة لأن سبب الزكاة الغنى، والمديون ليس غنيّاً؛ فكانت الموانع مناسبة لوظيفتها؛ إذ لو وجد معنى في إقامة العبادة مع موانعها؛ لم تُسقط الموانعُ العبادةَ؛ لذا فإن أحد قسمي المانع عند الأصوليين: مانع السبب وهو كل ما يمنع تحصيل حكمة السبب يقيناً[3]، قال الآمدي (ت٦٣١): «وأما مانع السبب فهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب يقيناً؛ كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب»[4].

وهذه الثلاثة: الأسباب، والشروط، والموانع؛ سماها علماء الأصول: معرفات الأحكام؛ إذ لا يمكن للمكلف أن يتعرف على التكليف إلا بها فهي التي توضحه وتبينه.

٤ ـ هيأة العبادة: أي: هيأة في أي عبادة من العبادات مناسبة للمقصود منها؛ سواء كان ذلك بفعل أو بلباس؛ فهيأة المتعبد مبينة لقوة «المناسبة» بين العمل والمقصود؛ فكل هيأة تُعبد بها، مناسبة لمقصودها، محققة لمصالحها،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ١١٠).

(٢) الموافقات (١/ ٢٨٣).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٢١٢)، البحر المحيط (٢/ ١٢)، شرح الكوكب (٤/ ١٤).

(٤) الإحكام (١/ ١٧٥).

حتى قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): «وقد يكتفى بهيأة العبادة عن النية»[١]؛ لقوة إفضائها إليها؛ لذا جاء في القواعد: «هيأة العامل مناسبة للمقصود من الفعل»[٢]، وجاء أيضاً: لكل زمان، ولكل عبادة ما يناسبها من اللباس[٣]. وبيَّن القرافي (ت٦٨٤هـ) المناسبة بين الهيأة والعبادة بقوله: « **ويجب صون الثياب وما يلابسها عن النجاسات؛ صوناً للعبادات عن دنيء الهيئات**»[٤].

الأثر الفقهي:

وعند التأمل والنظر في كل عبادة نجد المناسبة لائحة في أسبابها وشروطها وأركانها وهيآتها، ومقام حالها؛ لمقاصدها؛ فكلما تأملنا في شروط العبادات التي تسبقها؛ فإنها مناسبة لتهيئة المكلف لتحصيل مصالحها.

١ ـ فـ«النية»على سبيل المثال، هي أقوى شروط العبادات، وأظهرها، واتفق العلماء على اشتراطها في كل عبادة[٥]؛ مناسبة تماماً لمقصد العبادات؛ إذ مقصودها التعظيم، ولا يستقيم التعظيم إلا بأن ينوي المُعظِّم المُعظَّم، ولو جاءت أعمال المكلف اتفاقاً دون قصد أو نية؛ لم يحصل بها شيء من التعظيم، وبالتالي لا تتحصل مصالح العبادات التي شرعت من أجلها بانعدام النية؛ فهي التي تعود على القلب بالنفع والفائدة والصلاح والاستقامة، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «فإن الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى وإجلاله، والتعظيم إنما يحصل بالقصد، ألا ترى أنك لو صنعت ضيافة لإنسان، فأكلها غيره من غير قصدك لكنت معظماً للأول دون الثاني؛ بسبب قصدك، فما لا قصد فيه، لا تعظيم فيه؛ فيلزم أن العبادات كلها يشترط فيها القصد؛ لأنها

---

(١) المنثور (٣/ ٢٨٨).

(٢) القواعد للمقري (٢/ ٤٢٣).

(٣) القواعد للمقري (٢/ ٤٢٨).

(٤) الذخيرة (٢/ ٩٢).

(٥) انظر: التمهيد (٧/ ٦٧)، مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٤٣)، الموافقات (١/ ١٢٩)، تهذيب الفروق (٢/ ٥٠)، جامع العلوم والحكم (١/ ٦٧)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٢٩).

إنما شرعت لتعظيم الله تعالى، فهذا ضابط ما تمكن فيه النية، وما لا تمكن فيه النية»[1].

٢ ـ ولما كان «الخشوع» في الصلاة أصل التعظيم؛ اتجهت أجزاء الصلاة كلها لتحقيقه ورعايته وحفظه من الضياع أو النقص، وترتبت مكروهات ومبطلات الصلاة ومفسداتها بحسب قوة نقض هذا الأصل أو إضعافه؛ لذا وضع الزنجاني[2] (ت٦٥٦هـ) أصلاً مناسباً للحد الذي تبطل به الصلاة فقال: «وقد تقرر في كليات الشرع، أن الصلاة مشروعة للخشوع والخضوع؛ فما دام الإنسان على هيئة الخشوع يعد مصلياً، وإذا انخرم ذلك لا يعد مصلياً»[3].

وعلى أصل الخشوع خُرِّجت الأحكام، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «من ضحك في صلاته فلم يخشع، ومن لم يخشع فلم يصلِّ كما أُمر»[4]، وقال النووي (ت٦٧٦هـ) في المرأة: «ولا تضرب بطن كف على بطن كف؛ فإن فعلت ذلك على وجه اللعب بطلت صلاتها؛ لمنافاته الخشوع، وممن صرح ببطلان صلاتها إذا فعلته على وجه اللعب: القاضي أبو الطيب»[5]، وقال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «الأظهر أن الصلاة تبطل بالقهقهة إذا كان فيها أصوات عالية، تنافي الخشوع الواجب في الصلاة، وفيها من الاستخفاف والتلاعب ما يناقض مقصود الصلاة؛ فأبطلت لذلك، لا لكونها كلاماً»[6].

---

(١) الفروق (١/ ١٣٠)، وانظر: الأمنية في إدراك النية (ص١٤) الذخيرة (١/ ٢٤٥)، البحر المحيط (٧/ ٢٩٥).

(٢) حمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب، شهاب الدين الزنجاني، فقيه الشافعية، برع في الأصول واللغة، من أهل زنجان بقرب أذربيجان، استوطن بغداد، وولي القضاء، وعزل، استشهد فيها عام (٦٥٦هـ) أيام نكبة المغول. من مصنفاته: «تخريج الفروع على الأصول» و«تهذيب الصحاح» و«تفسير القرآن». انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٣٦٨)، سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٣٤٥)، الأعلام (٧/ ١٦١).

(٣) تخريج الفروع على الأصول (ص٣٢٠ ـ ٣٢١).

(٤) المحلى (٢/ ٣١٩).

(٥) المجموع (٤/ ١٤).

(٦) الفتاوى الكبرى (٥/ ٣٣٩).

٣ ـ المناسبة بين هيآت رفع اليدين، وحال الداعي حسب الدعاء؛ فتارة يقتصر على رفع الأصبع[(١)]، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «وقد روي عن النبي ﷺ في صفة رفع يديه في الدعاء أنواع متعددة؛ فمنها أنه كان يشير بأصبعه السبابة فقط، وروي عنه أنه يفعل ذلك على المنبر، وفعله لما ركب راحلته»[(٢)]. وتارة يرفع اليدين رفعاً متوسطاً. وتارة يبالغ في هذا ويمد يديه مدّاً. وتارة يجعل بطونهما نحو وجهه. وتارة يجعل بطونهما إلى الأرض وظهرهما إلى السماء.

---

(١) كما جاء في أحاديث: ابن الزبير، وابن عمر، ووائل بن حجر عند جلوسه عليه الصلاة والسلام في التشهد حال الدعاء؛ فحديث ابن الزبير: «كان رسول الله ﷺ إذا قعد يدعو، وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، ويده اليسرى على فخذه اليسرى، وأشار بإصبعه السبابة ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى ويلقم كفه اليسرى ركبته» عند مسلم في صحيحه (٥٧٩). وأما حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام «كان إذا جلس في الصلاة وضع يده اليمنى على ركبته ورفع إصبعه التي تلي الإبهام اليمنى يدعو بها» عند الترمذي (٢٩٤) قال: حسن غريب، وصححه الألباني. وأما حديث وائل بن حجر: «رأيت النبي ﷺ قد حلق الإبهام والوسطى ورفع التي تليهما يدعو بها في التشهد» عند ابن ماجه (٩١٢) وقال البوصيري في مصباح الزجاجة: إسناده صحيح ورجاله ثقات. وعند الدارمي (١٣٥٧)، وصححه محققه حسين أسد، وعند النسائي (٨٩٩)، وصححه الألباني، وصححه أيضاً ابن حبان (١٨٦٠)، وابن خزيمة (٧١٣). قال البيهقي في السنن الكبرى (٢/ ١٣١) بعد روايته حديث وائل بن حجر: «ونحن نجيزه، ونختار ما روينا فى حديث ابن عمر، ثم ما روينا في حديث ابن الزبير؛ لثبوت خبرهما، وقوة إسناده ومزية رجاله، ورجاحتهم في الفضل، على عاصم بن كليب»؛ فهذه الأحاديث كلها تشير أن رفع الأصبع لقصد الدعاء؛ لأن آخر الصلاة من آكد المواطن للدعاء في الصلاة؛ لذا لما رأى عمارة بن رؤيبة، بشر بن مروان على المنبر رافعاً يديه يدعو فقال: «قبح الله هاتين اليدين لقد رأيت رسول الله ﷺ ما يزيد على أن يقول بيده هكذا. وأشار بإصبعه المسبحة» كما في صحيح مسلم (٨٧٤)؛ أي: أنه كان يشير بالأصبع للدعاء بها أثناء الخطبة؛ لذا نقل ابن رجب في فتح الباري (٦/ ٣٠٣) عن عدد من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين بأن الإشارة بالأصبع هي للدعاء؛ فعن عائشة، قالت: إن الله يحب أن يدعو هكذا ـ وأشارت بالسبابة. وروي عنها ـ مرفوعاً. وعن ابن الزبير، قالَ: إنكم تدعون أفضل الدعاء، هكذا ـ وأشار بإصبعه. وعن ابن سيرين، قالَ: إذا أثنيت على الله، فأشر بإصبع واحدة.

(٢) جامع العلوم والحكم (١/ ٢٧١).

فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**هكذا الإخلاص** يشير بإصبعه التي تلي الإبهام، **وهذا الدعاء** فرفع يديه حذو منكبيه، **وهذا الابتهال** فرفع يديه مداً»[1]، وأكد ابن عباس هذا نفسه بقوله: «الابتهال هكذا: وبسط يديه وظهورهما إلى وجهه. والدعاء هكذا: ورفع يديه حتى لحيته، والإخلاص هكذا: يشير بإصبعه»[2]؛ لذا فإنه لما كان عليه الصلاة والسلام واقفاً بعرفة يدعو وجعل بطون كفيه مما يلي الأرض[3]، فسقط زمام الناقة من يده فتناوله، ثم رفع يديه يدعو، قال أصحاب رسول الله ﷺ: هذا الابتهال والتضرع[4].

ويؤكد هذا أنه عليه الصلاة والسلام لما استسقى: «أشار بظهر كفيه إلى السماء»[5]، وفي لفظ: «بسط يديه، وجعل ظاهرهما مما يلي السماء»[6] وفي لفظ: «ومد يديه ـ، وجعل بطونهما مما يلي الأرض، حتَّى رأيت بياض إبطيه»[7].

وكل هذه الصفات متناسبة تماماً مع حال الاستسقاء الذي فيه المبالغة في الطلب بالإلحاح وتغيير الحال والاستغفار والتوبة والاستعاذة به، قال ابن عمر: «إذا سأل أحدكم ربه؛ فليجعل باطن كفيه إلى وجهه، وإذا استعاذ فليجعل ظاهرهما إلى وجهه»[8]، وقال شهر بن حوشب[9] (١٠٠هـ): «المسألة

---

(١) السنن الكبرى (٢/ ١٣٣)، الطبراني في الدعاء (ص٨٦)، وصححه الحاكم (٧٩٠٢)، ووافقه الذهبي.

(٢) مصنف عبد الرزاق (٣٢٤٧)، واللفظ له، مصنف ابن أبي شيبة (٧/ ٦٥).

(٣) مسند أحمد من حديث أبي سعيد (١١١٠٨)، وأيضاً هكذا وصف حماد بن سلمة النبي عليه الصلاة والسلام وهو بعرفة كما في مسند أحمد (١١٩٣٠).

(٤) المعجم الأوسط (٥١٤١)، مسند البزار (٧٥٥٨) من حديث أنس. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠/ ١٦٩): ورجال البزار رجال الصحيح، غير أحمد بن يحيى الصوفي، وهو ثقة، ولكن الأعمش لم يسمع من أنس.

(٥) صحيح مسلم (٨٩٦).

(٦) مسند أحمد (١٣٥٦٠).

(٧) سنن أبي داود (١١٧١)، وصحح إسناده الأرناؤوط في تحقيقه لجامع العلوم والحكم (١/ ٢٧٢).

(٨) فتح الباري لابن رجب (٦/ ٣٠٦) نقله عن الفريابي.

(٩) شهر بن حوشب أبو سعيد الأشعري، من كبار علماء التابعين، فقيه قارئ، محدث، =

هكذا ـ وبسط كفه نحو وجهه، والتعوذ هكذا ـ وقلب كفيه»[1]، قال الرافعي[2] (٦٢٣هـ): «قال العلماء: وهكذا السُّنَّة من دعا لدفع البرء؛ جعل ظهر كفيه إلى السماء. وإذا سأل الله تعالى شيئاً جعل بطن كفه إلى السماء»[3].

وكأن المناوي (ت٩٥٢هـ) أوضح هذا أكثر بقوله: «وذلك بمد بطن الكف على سبيل الضراعة إليه؛ ليصير كالسائل المتكفف؛ لأن يملأ كفه بما يسد به حاجته.. أما لو دعى بدفع نقمة فبظهورها»[4].

ولهذا لما تردد بعض العلماء في اعتبار الدعاء بظهر الأكف؛ جزم ابن رجب (ت٧٩٥هـ) رَحِمَهُ اللهُ أن هذه صفة مقصودة بذاتها فقال: «وقد تأول بعض المتأخرين حديث أنس على أن النَّبيّ لم يقصد قلب كفيه، إنما حصل لهُ من شدة رفع يديه إنحاء بطونهما إلى الأرض، وليس الأمر كما ظنه، بل هوَ صفة مقصود لنفسه، في رفع اليدين في الدعاء»[5]؛ لذا قال أنس: «أن النبي ﷺ كان لا يرفع يديه في شيء من الدعاء إلا عند الاستسقاء؛ فإنه كان يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه»[6]؛ فكأن أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لم ير أنه عليه الصلاة والسلام يبالغ في الرفع، أو أنه لم يأت بهذه الصفة ـ وهي قلب اليدين ـ إلا في

= قرأ القرآن على ابن عباس سبع مرات، توفي عام (١٠٠هـ). انظر: طبقات بن سعد (٧/ ٤٤٩)، حلية الأولياء (٦/ ٥٩)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٣٧٢)، الأعلام (٣/ ١٧٨).

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٧/ ٦٥).

(٢) عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي، من كبار فقهاء الشافعية، توفي في قزوين عام (٦٢٣هـ). من مصنفاته: «فتح العزيز في شرح الوجيز» و«المحرر في الفقه» و«شرح مسند الشافعي» وغيرها. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٦٤)، فوات الوفيات (٢/ ٧)، سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٢٥٢)، الأعلام (٤/ ٥٥).

(٣) فتح العزيز (٥/ ٥١)، وانظر: المجموع (٥/ ٨٣).

(٤) فيض القدير (١/ ٣٦٩).

(٥) فتح الباري لابن رجب (٦/ ٣٠٨).

(٦) سنن ابن ماجه (١١٨٠)، وصححه الألباني، السنن الكبرى للنسائي (١٤٣٨)، مسند أحمد (١٤٠٣٨)، وصححه شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٢١/ ٤١٣).

الاستسقاء؛ لأنه رفع رفعاً بليغاً. وإلا قد ثبت قرابة ثلاثين حديثاً صحيحاً فيه رفع يديه عليه الصلاة والسلام في الدعاء في مواطن مختلفة[(١)].

وكالاستنصار كما في دعائه عليه الصلاة والسلام في بدر حيث رفعهما مادّاً يديه حتى سقط رداءه عليه الصلاة والسلام عن منكبيه[(٢)]، وكقصة الرجل الذي يطيل السفر يمد يديه يا رب يا رب[(٣)]، والظاهر أن مد اليدين فيه مبالغة أشد من مجرد رفع اليدين لاضطرار الداعي وشدة حرصه على الإجابة، فهذه صورة تناسب حال الدعوة المبالغة في الدعاء فلعل الشيرازي (ت٤٧٦هـ) هذا الذي قصده، لما ذكر أنه عليه الصلاة والسلام لم يرفع يديه إلا في ثلاثة مواطن: في الاستسقاء، والاستنصار، وعشية عرفة[(٤)]؛ أي: المبالغة في الرفع، وإلا رفع الأيدي ثابتة عنه عليه الصلاة والسلام في أكثر من ثلاثين موضعاً كما سبق.

قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «وجائز أن يكون ذلك كان من النبي لاختلاف أحوال الدعاء كما قال ابن عباس، وجائز أن يكون إعلاماً منه بسعة الأمر في ذلك، وأن لهم فعل أي ذلك شاؤوا في حال دعائهم، غير أن أحبّ الأمر في ذلك إليّ أن يكون اختلاف هيأة الداعي على قدر اختلاف حاجته، وأما الاستعاذة والاستجارة، فأحب الهيآت إليّ فيهما هيأة المبتهل؛ لأنها أشبه بهيأة المستخبر، وقد قال شهر بن حوشب: المسألة ببطن الكفين، والتعوذ مثل التكبير إذا افتتح الصلاة»[(٥)].

وأما غالب دعائه عليه الصلاة والسلام يرفعهما رفعاً متوسطاً؛ كاستطعام المسكين؛ أي: قريباً إلى صدره؛ لذا قال سهيل بن سعد: «ما رأيت رسول الله ﷺ شاهراً يديه في الصلاة على منبر، ولا غيره، ولقد رأيت يديه

---

(١) ساق غالبها النووي في المجموع (٥/ ٨١). وانظر: إحكام الأحكام (١/ ٣٥٧).
(٢) صحيح مسلم (١٧٦٣)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٣) صحيح مسلم (١٠١٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) المهذب (١/ ٨٢).
(٥) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١٠/ ١٠٣).

حذو منكبيه، ويدعو»[1]؛ أي: أنه هذا غالب فعله عليه الصلاة والسلام في الدعاء؛ كما في دعاء القنوت قال أنس رضي الله عنه في قصة القراء الذين قتلوا: «لقد رأيت رسول الله ﷺ كلما صلى الغداة رفع يديه يدعو عليهم؛ يعني: على الذين قتلوهم»[2]. قال الأثرم[3] (ت٢٨٦هـ): «كان أبو عبد الله يرفع يديه في القنوت إلى صدره. واحتج بأن ابن مسعود رفع يديه في القنوت إلى صدره»[4].

وكما في دعائه عليه الصلاة والسلام لأبي عامر الأشعري في غزوة هوازن لما قتل[5]، وكما في دعائه عليه الصلاة والسلام بعد رمي الجمرة[6]، وكما في دعائه لأهل البقيع حيث رفع يديه ثلاث مرات[7]، وكما في دعائه على الصفا والمروة في السعي[8]؛ فكلها رفع فيها يديه عليه الصلاة والسلام رفعاً متوسطاً، ليس فيه مبالغة، بحسب ما يقتضيه الموقف.

٤ ـ ومما يبيِّن أيضاً مناسبة الهيأة: التفريق بين لباس العيد ولباس الاستسقاء؛ فبالرغم من تشابه الخروج إلى الصحراء في الصلاتين، إلا أن المقاصد مختلفة؛ فمقصد الخروج في العيد المبالغة في إظهار الشعار والشكر له سبحانه وتعالى؛ بالاجتماع على الطاعة والعبادة.

بينما مقصد الخروج في صلاة الاستسقاء إظهار الفقر والفاقة والذل بين

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٣٧٠).

(٢) المعجم الأوسط (٣٧٣٩)، المعجم الكبير (٣٦٠٦)، السنن الكبرى للبيهقي (٢/ ٢١١)، وصحح إسناده النووي في المجموع (٣/ ٤٨٧).

(٣) أحمد بن محمد بن هانئ الطائي، أو الكلبي، الإسكافي، أبو بكر الأثرم، من حفاظ الحديث، تلميذ الإمام أحمد، توفي عام (٢٦٠هـ)، من مصنفاته: «علل الحديث» و«السنن» و«ناسخ الحديث ومنسوخه». انظر: الجرح والتعديل (٢/ ٧٢)، طبقات الحنابلة (١/ ٦٦)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٦٢٣)، الأعلام (١/ ٢٠٥).

(٤) (المغني١/ ٤٤٩).

(٥) مسند أحمد (١٩٥٨٥)، وصححه الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٣٢/ ٣٣٧).

(٦) صحيح البخاري (١٦٦٦)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٧) صحيح مسلم (٩٧٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٨) صحيح مسلم (١٧٨٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

يديه، كما ورد عن ابن مسعود: أن قوم يونس لما جاءهم العذاب خرجوا؛ فجأروا إلى الله ﷻ، واستغفروه؛ فكف ورفع عنهم العذاب[1]، وأصل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً، ولبكيتم كثيراً، وما تلذذتم بالنساء على الفرش، ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله**»[2].

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «أجمع العلماء على أن الخروج إلى الاستسقاء، والبروز والاجتماع إلى الله ﷻ خارج المصر بالدعاء والضراعة إليه تبارك اسمه، في نزول الغيث عند احتباس ماء السماء وتمادي القحط؛ سُنَّة مسنونة سنها رسول الله ﷺ، لا خلاف بين علماء المسلمين في ذلك»[3]؛ لذا اختلفت حال الخارج وهيأته؛ فخرج عليه الصلاة والسلام للاستسقاء: «متخشعاً، متضرعاً، متواضعاً، متبذلاً، مترسلاً»[4].

وبيَّن وجه الفرق بين الاستسقاء والعيد الرافعي (ت٦٢٣هـ) بقوله: «يخرج بهم في ثياب بذلة، وتخشع، ولا يتزينون، ولا يتطيبون؛ لما قدمناه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما لكن يتنظفون بالماء والسواك، وما يقطع الروائح الكريهة. ويخالف العيد؛ لأن ذلك يوم زينة، وهذا وقت مسألة، واستكانة؛ فاللائق به التواضع، ولبس بذلة الثياب، دون جديدها»[5].

بينما يخرج لصلاة العيد مكبِّراً، متجمِّلاً بأحسن ثيابه، متطيباً، على

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٦/٣٣٨)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (١٠/٣٢٢٧)، جامع البيان (١٥/٢١٠).

(٢) سنن الترمذي (٢٣١٢) واللفظ له وقال: حسن غريب، سنن ابن ماجه (٤١٩٠). وحسنه الألباني. من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٣) التمهيد (١٧/١٧٢).

(٤) مسند أحمد (٢٠٣٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وصححه ابن خزيمة (١٤٠٥)، وابن حبان (٢٨٦٢)، والحاكم (١٢١٩)، وأورده الضياء في الأحاديث المختارة (٤٨٦)، وحسنه شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٣/٤٧٨).

(٥) فتح العزيز (٥/٤٦). وانظر: المجموع (٥/٧٥)، المغني (٢/١٤٨).

أكمل هيأة[١]، فجاء في القواعد: «لباس كل عبادة ما يناسبها»[٢].

٥ ـ وتعدى مناسبة الهيأة بها بعض العلماء أحياناً رتبتها؛ فمما ذكره ابن رشد (ت٥٩٥هـ) تعليلاً لترك مالك قبض اليدين حال القيام في الصلاة؛ بأنها غير مناسبة لأفعال الصلاة؛ لما فيها من الاستعانة؛ فكأن المصلي يستعين بذلك على القيام؛ فأجازها في النفل، دون الفرض، ولكن ابن رشد رد هذا بقوله: «وقد يظهر من أمرها هيأة تقتضي الخضوع وهو الأولى»[٣]؛ فصححها؛ لأنها محققة مقاصد الصلاة غير دافعة لشيء منها، وهو الخشوع.

٦ ـ ومثل مناسبة الهيأة، مناسبة الأقوال للموضع والحال التي يكون عليها العبد من ذلك:

أ ـ مناسبة القراءة حال القيام، والتسبيح حال الركوع والسجود؛ لأن كل ارتفاع يناسبه التعظيم وكل انخفاض يناسبه التسبيح والتنزيه؛ فلعظمة القرآن ناسب القيام، حتى نهي أن يقرأ العبد القرآن راكعاً أو ساجداً لعدم مناسبة الحال؛ لذا فإن يونس عليه السلام كان من المسبحين في بطن الحوت ولم يكن من المكبرين، وكان النبي ﷺ وجيوشه إذا علوا الثنايا كبَّروا، وإذا هبطوا سبَّحوا فوضعت الصلاة على ذلك، حتى قيل في دخوله عليه الصلاة والسلام من الثنية العليا لما فيه تعظيم المكان، بخلاف الخروج فكان من الثنية السفلى إشارة إلى فراقه[٤].

ب ـ والحوقلة مناسبة للحيعلة في إجابة المؤذن؛ فإنه لما دعاهم إلى الحضور بقوله: «حي على الصلاة، حي على الفلاح» أجابوا بقولهم: «لا حول ولا قوة إلا بالله»؛ أي: بمعونته وتأييده[٥].

---

(١) انظر: الأم (١/ ٢٦٦)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٨٦)، المجموع (٥/ ١٢)، تبيين الحقائق (١/ ٢٢٤).
(٢) القواعد للمقري (٢/ ٤٢٨).
(٣) بداية المجتهد (١/ ١٦٦).
(٤) انظر: طرح التثريب (٥/ ١٨٥)، فتح الباري (٦/ ١٣٦)، نيل الأوطار (٥/ ٤٤).
(٥) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٧، ٣٨، ٢٤٢)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٩٦، ٢٠٩، ٢٦٧).

ج ـ ومن تناسب الأقوال ما ثبت عن ابن عباس أنه قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله فلا تقل: «حي على الصلاة»، قل: «صلّوا في بيوتكم»، قال: فكأن الناس استنكروا ذلك، فقال أتعجبون من ذا؟ قد فعل ذلك من هو خير مني»[(١)].

قال العراقي[(٢)] (ت٨٠٦هـ): «ما اقتضاه حديث ابن عباس من كونه يجعلها مكان حي على الصلاة هو المناسب من حيث المعنى؛ لأن قوله: «صلوا في رحالكم»، يخالف قوله: «حي على الصلاة»؛ فلا يحسن أن يقول المؤذن: تعالوا، ثم يقول: لا تجيؤوا»[(٣)].

ثانياً: التكامل بين الأوصاف والمعاني، بالنسبة للمكلف:

أ ـ الأصل أن على المكلف أن يمزج حال الامتثال للتكليف بين نظرين: الالتزام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة؛ لأنها هي التي تقود إلى المصالح وتحققها، وهي التي تصحح العمل وتبطله؛ فالتلازم قوي بين إدارة الأحكام على أوصافها الظاهرة المنضبطة، وبين تحصيل مصالحها ومقاصدها؛ فكلما قوي الالتزام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة كملت المصالح وتحققت مقاصد الأعمال، والعكس كلما خفَّ التزامنا بالأوصاف الظاهرة؛ ضعفت المصالح المتحققة.

كما أن على المكلف معرفة مقاصد الأعمال ومصالحها ومعانيها، والعناية بتحقيقها، وعدم إضاعتها أو التفريط بها؛ فإنه يضبط رتب الأوصاف

---

(١) صحيح البخاري (٨٥٩)، صحيح مسلم (٦٩٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، أبو الفضل، زين الدين، المعروف بالحافظ العراقي، من كبار حفاظ الحديث، أصله من الكرد، ولد في رازنان من أعمال «بابل»، وتحول إلى مصر مع والده، توفي في القاهرة عام (٨٠٦هـ)، من مصنفاته: «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار» في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، و«طرح التثريب في شرح التقريب»، وغيرها كثير. انظر: الضوء اللامع (٤/ ١٧١)، الأعلام (٣/ ٣٤٥).

(٣) طرح التثريب (٢/ ٣٢٠).

ويعطي كل وصف درجته وقوته المناسبة في تحقيق المصلحة، ويعطي معنى وأهمية لكل جزء من الأوصاف الظاهرة؛ فيرتب الأوصاف بناء على أهميتها، وقيمتها في تحقيق المقاصد.

فمطلوب من كل مكلف أن يزاوج بين الأمرين: أوصاف العبادات ومصالحها؛ فلا يخلي نظره عنهما معاً، بحيث يسيران جنباً إلى جنب مع بعضهما، وقد بيَّن العلاقة بين الأمرين ابن رشد (ت٥٩٥هـ) لما قال: «وبالجملة النظر في المصالح قد ندب إليها الشرع، لكن بمقدار ما، وبحد ما، وهو ما شهد لنا بكونها، أو كون جنسها مصلحة»[(١)].

فلا غنى لأحدهما عن الآخر، فلا يحسن هنا أصلاً نصب الخلاف هل يجوز التعليل بالحكم والمصالح، أم التعليل بالأوصاف المنضبطة، التي هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب، بشكل يوحي بتقوية أحدهما على حساب الآخر؛ إذ لا غنى لكل واحد عن الآخر؛ لأنهما صورة العمل ومعناه؛ فلا انفكاك بين باطن العمل وظاهره، وكل واحد منهما مؤثر في الحكم، ولا يقل أثر واحد عن الآخر.

قال الرازي (ت٦٠٦هـ): «نعرف أن الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، وهذه فائدة معتبرة؛ لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل وعن قبول التحكم الصرف والتعبد المحض أبعد»[(٢)]، وأكد هذا المعنى ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «معرفة حِكم الشرع، وما اشتمل عليه من مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ فإن ذلك مما يزيد به الإيمان والعلم، ويكون أعون على التصديق والطاعة، وأقطع لشبه أهل الإلحاد والشناعة، وأنصر لقول من يقول: إن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة؛ لم يشرع لا لحكمة ورحمة، بل لمجرد قهر التعبد ومحض المشيئة»[(٣)].

---

(١) الضروري (ص٩٨).

(٢) المحصول (٥/ ٤٢٧).

(٣) الرد على المنطقيين (ص٢٣٧).

فلا ينهض مكلف بالتكاليف إلا باستصحاب النظرين: نظر الأوصاف الظاهرة المنضبطة؛ فهي التي تضبط العمل وتسهل القيام به وتظهر الجزئيات والأفراد الصغيرة التي يتألف منها كامل العمل. ونظر المصالح من القيام بالأعمال؛ فهي التي تهيض وتهيج على الاستمرار عليه، وتسهله على المكلف وتقويه، وتعطيه العناية التامة؛ فإذا اكتمل النظران، وتزاوجا في نفس المكلف؛ حصلنا أكمل المصالح ودرأنا أشد المفاسد لأثر كل واحد منهما في الآخر؛ إذ الظاهر مؤثر في الباطن والباطن منعكس على الظاهر، ومتى انفصل أحدهما عن الآخر عاد ضعفاً على العمل أصله أو وصفه؛ فإن الأوصاف توصف وتضبط طرق العمل للقيام بها، والمصالح والمعاني والمقاصد تحرك على الأعمال وتبقيه حيّاً في القلب؛ إذ لولا ما يرجو المكلف من المصالح النفعية أو الدفعية لم يستمر على أي عمل دنيوي أو أخروي؛ فالتعليل بالأوصاف الظاهرة يضبط صورة العمل. والتعليل بالمصالح يحرك العامل ويبعث العمل.

وقد صور ذلك إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) بقوله: «إن إقامة مراسم الشريعة قد يستحث عليه المرون والاعتياد والنشوء، واعتماد التعظيم والاستحسان لا ينشأ إلا من تقوى القلوب»[(١)].

فإنه لما بالغ بعض الفقهاء في التعلق بمجرد الأوصاف جفت الروح، وأقفر القلب، ونزعت روح العبادات ولبّها، وأضحت أدوات ظاهرة لا حياة فيها. ولما بالغ بعض أرباب السلوك بالعناية بالباطن والمعاني ضيعت أصول الأوصاف، بل أسقط بعضهم التكاليف؛ اكتفاء بالمعاني. وأسعد الخلق من زاوج بين النظرين وكامل بين الحالتين لتؤتي كل عبادة ثمارها ومصالحها التي شرعت لها.

الأثر الفقهي:

١ ـ من دفع زكاة ماله لأي فقير، في أي مكان، على أي وضع؛ حقق وصفها الظاهر، حتى مع ضيق قلب وشح بما أخرجه. لكن إذا فهم المكلف

---

(١) نهاية المطلب (١٨/ ١٧٥).

مقاصد الزكاة ومصالحها، وهي تحصيل: النماء والطهارة اللذان هما أصل معنى الزكاة الذي جاء بهما القرآن الكريم: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ ففي هذه الآية أوضح مقاصد الزكاة، وهي: الطهارة والتزكية؛ فالطهارة بهدم الزكاة لكل صفة قبيحة، والتزكية بتنميتها وبنائها لكل صفة وخلة كريمة؛ تُطهر أولاً، ثم تزكي وتنمي ثانياً؛ فالطهارة للمال والبدن والنفس من الذنوب والبخل، وكل خلق قبيح. والنماء للإيمان، والمال، والأجر، والمودة والمحبة بين المسلمين، ولمال الفقراء؛ فمتى أخرج الزكاة طيبة بها نفسه، مطمئناً إليها قلبه، منشرحاً لها صدره؛ حُصلت مصالحها ومعانيها ومقاصدها؛ فعادت بالطهر والزكاء؛ لذا قال العلماء: لا تعلق للزكاة بالكفار؛ لأنها لا تطهرهم ولا تزكيهم[١].

فإنه عليه الصلاة والسلام بين موقف الناس من جباة الزكاة، ووجه الناس لكيفية التعامل معهم؛ تحقيقاً لمصالح الزكاة؛ فقال: «سيأتيكم رُكَيب مبغضون؛ فإذا جاؤوكم فرحِّبوا بهم، وخلّوا بينهم وبين ما يبغون؛ فإن عدلوا فلأنفسهم، وإن ظلموا فعليها، وأرضوهم؛ فإن تمام زكاتكم رضاهم، وليدعو لكم»[٢].

قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «لأن الغالب في نفوس أرباب الأموال، بغضهم والتكره لهم، لما جبلت عليه القلوب من حب المال، وشدة حلاوته في الصدر، إلّا من عصمه الله ممن أخلص النية، واحتسب فيها الأجر والمثوبة»[٣].

فمتى قامت تلك المعاني عند المكلف فرح بدفع الزكاة غير منّان ولا

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ١٨٧)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٧٤).

(٢) سنن أبي داود (١٥٨٨)، الأموال لابن زنجويه (٣/ ٨٩٠)، من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري، وسكت عنه أبو داود مما يدل على تصحيحه له، وحسنه ابن حجر في هداية الرواة (٢/ ٢٥٠)، وضعفه ابن القطان في الوهم والإيهام (٣/ ٢٨٥)، والألباني في ضعيف سنن أبي داود (٢٧٨).

(٣) معالم السنن (٢/ ٣٤)، وانظر: شرح أبي داود للعيني (٦/ ٢٨٢).

مستكبر، ولما ذكر الغزالي (ت٥٠٥هـ) ثلاثة معان للزكاة: محبة الله، والتطهير من البخل، والشكر، قال: «ومهما عرف المعاني الثلاثة التي ذكرناها، في فهم وجوب الزكاة، أو أحدها؛ لم ير نفسه محسناً، إلا إلى نفسه؛ إما ببذل ماله إظهاراً لحب الله تعالى، أو تطهيراً لنفسه عن رذيلة البخل، أو شكراً على نعمة المال طلباً للمزيد، وكيفما كان، فلا معاملة بينه وبين الفقير، حتى يرى نفسه محسناً إليه»[1].

فترجع رعايته واعتناؤه بالأوصاف الظاهرة: بضبط قدر الزكاة ونوعه، ويتعرف على صفات الآخذ من أصنافها الثمانية، ودرجاتهم، وقدر ما يعطى كل واحد حسب ما يحصل مصالح العطاء، ويتولى أو يولي من يحقق مصلحة إيصالها لأصحابها؛ فيُكمِّل أو ـ يكاد ـ مقاصد الزكاة ومصالحها المرجوة.

فالمصالح شدت وعززت العناية بالأوصاف الظاهرة، والأوصاف الظاهرة حصلت المصالح والمقاصد الشرعية؛ فالتمازج بين النظرين: نظرة الوصف ونظرة المصلحة؛ أعلى المراتب وأشرف الأحوال في عبادات المكلفين.

٢ ـ ومن ذلك: أن المقصود من الأذان إعلام الناس بدخول أوقات الصلوات ودعوتهم لحضورها؛ فجاءت كل الأوصاف الظاهرة في النصوص لتحصيل هذا المقصد؛ فكلما كمل المكلف الأوصاف الظاهرة مستحضراً للمعاني التي شرع الأذان من أجلها حصلنا مقاصد الأذان؛ لذا فإن الأوصاف ليست بدرجة واحدة؛ فاشتراط بلوغ الصوت للناس ليس كاشتراط حسن الصوت، وتكامل جمل الأذان ليست كطهارة المؤذن؛ فكلما اعتنى المؤذن بالأوصاف التي يحصل بها دخول أوقات الصلوات والمناداة لها حصل مصالح ومقاصد الأذان، قال القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨هـ) في المؤذن الذي لا يخرج صوته عن المسجد: «ظاهر هذا، أنه إذا لم يسمع الجيران لم يصب سُنَّة

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ٢١٧).

الأذان؛ لأن القصد من الأذان الإعلام، فإذا لم يسمع الجيران، لم يوجد المقصود»[1].

٣ ـ ومن ذلك: غسل الجمعة؛ فمن أناطه باليوم؛ فاغتسل في أي وقت منه، منذ طلوع الفجر إلى غروب الشمس حقق الوصف الظاهر، وهذا الذي أخذ به ابن حزم (ت٤٥٦هـ) فقال: «غسل يوم الجمعة إنما هو لليوم لا للصلاة، فإن صلى الجمعة والعصر ثم اغتسل أجزأه ذلك، وأول أوقات الغسل المذكور إثر طلوع الفجر من يوم الجمعة، إلى أن يبقى من قرص الشمس مقدار ما يتم غسله قبل غروب آخره»[2].

لكن عند النظر إلى المقاصد والمصالح في ذلك نجده مناطاً بالاجتماع لقطع الروائح الكريهة وتعظيم المكان وأهله، والجمع، والتجمل والتزين للقاء أهل الإسلام في هذا اليوم العظيم، والمباعدة والمجانبة عن أذيتهم بما ينبعث منه؛ فلا يحقق هذه المقاصد والمعاني، إلا أن يكون الغسل قريباً، أو متصلاً بالرواح للصلاة؛ فاعتبر هذا غالب العلماء، حتى إن الإمام مالك جعله شرطاً؛ فمن بكَّر جدّاً بالاغتسال، وعمل أعمالاً كثيرة، وكثر عرقه بعد ذلك، لم يحقق المقصد؛ لذا استحب مجاهد، وطاووس[3] (ت١٠٦هـ) لمن اغتسل وأحدث أن يعيد الغسل؛ تأكيداً على تحصيل المقصود[4]، وأما بعد الجمعة فالمعنى فيه ضعيف، حتى وإن شمله الاسم بكونه اغتسل يوم الجمعة، ولم يقل به إلا الظاهرية تعليقاً منهم الحكم باليوم في الأحاديث.

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٣/ ٤٣٦).

(٢) المحلى (١/ ٢٦٦).

(٣) طاوس بن كيسان الخولاني الهمداني، بالولاء، أبو عبد الرحمٰن، من أكابر التابعين، تفقهاً في الدين، ورواية للحديث، وتقشفاً في العيش، وجرأة على وعظ الخلفاء والملوك. أصله من الفرس، ومولده ومنشأه في اليمن. توفي حاجّاً بالمزدلفة أو بمنى، عام (١٠٦هـ). انظر: طبقات بن سعد (٢/ ٦١٥)، الجرح والتعديل (٥/ ٢٧٦)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٨)، الأعلام (٣/ ٢٢٤).

(٤) انظر: إحياء علوم الدين (١/ ١٨٠)، المغني (٢/ ٩٩)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٣٢)، معونة أولي النهى (٢/ ٣٠٩).

قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في حديث: «من جاء منكم الجمعة فليغتسل»[١]: «وفي الحديث دليل على تعليق الأمر بالغسل بالمجيء إلى الجمعة، والمراد إرادة المجيء وقصد الشروع فيه، وقال مالك به، واشترط الاتصال بين الغسل والرواح، وغيره لا يشترط ذلك، ولقد أبعد الظاهري إبعاداً يكاد يكون مجزوماً ببطلانه، حيث لم يشترط تقدم الغسل على إقامة صلاة الجمعة حتى اغتسل قبل الغروب كفى عنده، تعلقاً بإضافة الغسل إلى اليوم في بعض الروايات، وقد تبيَّن من بعض الأحاديث: أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة، ويفهم منه: أن المقصود عدم تأذي الحاضرين، وذلك لا يتأتى بعد إقامة الجمعة، وكذلك أقول: لو قدمه بحيث لا يحصل هذا المقصود لم يعتد به، والمعنى إذا كان معلوماً كالنص قطعاً، أو ظنّاً مقارباً للقطع: فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ»[٢].

فأقوى الناس من أعمل الوصف الظاهر المنضبط، وأعمل أيضاً المعنى والمصلحة والمقصد والحكمة؛ فأظهرت المقاصد حدود العمل بالوصف الظاهر ودرجاته.

٤ ـ ومن ذلك: تفريق الشارع بين قبلة الشيخ والشاب في الصوم؛ فرخص للشيخ، ولم يرخص للشاب[٣]، وعلى هذا جرت فتوى الصحابة؛ كأبي هريرة وابن عباس وابن عمر ـ رضوان الله عليهم ـ بمنعهم الصغير من القبلة، دون الشيخ الكبير[٤].

---

(١) صحيح البخاري (٨٣٧)، صحيح مسلم (٨٤٤)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٣٢).

(٣) ورد في ذلك حديثان: عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له، وأتاه آخر فسأله فنهاه. فإذا الذي رخص له شيخ، والذي نهاه شاب» سنن أبي داود (٢٣٨٩)، السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٣١)، وجود إسناده النووي في المجموع (٦/ ٣٩٧). وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ رخص في القبلة للشيخ وهو صائم، ونهى عنها الشاب وقال: «**الشيخ يملك إربه، والشاب يفسد صومه**». السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٣٢).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٤٧٨)، السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٣١).

فيكون التعبير بالشيخ والشاب جرى على الأغلب من أحوال الشيوخ في انكسار شهوتهم، ومن أحوال الشباب في قوة شهوتهم؛ فلو انعكس الأمر كشيخ قوي الشهوة، وشاب ضعيف الشهوة؛ فمن العلماء من يعتبر مجرد الوصف؛ إذ يدير الحكم على كونه شابّاً؛ فيمنعه، أو شيخاً فيبيح القبلة له؛ فيعتبر المظنة، لا المعاني والمصالح هنا، وبعضهم يدير الحكم على المصالح والمعاني، دون الوصف والمظنة؛ فيعكس الحكم بحسب قوة تحريك الشهوة[1].

قال النووي (ت٦٧٦هـ): «ولا فرق بين الشيخ والشاب في ذلك، فالاعتبار بتحريك الشهوة وخوف الإنزال، فإن حركت شهوة شاب أو شيخ قوي كرهت، وإن لم تحركها لشيخ أو شاب ضعيف لم تكره»[2].

۞ المسألة الثانية: **إناطة الأحكام بالأوصاف المحصلة للمصالح**

من المتقرر أن قوة إفضاء الأوصاف الظاهرة إلى المصالح ليست واحدة؛ فأحياناً تقوى، وأحياناً تتوسط، وأحياناً تقل؛ بحسب صفة العمل، وحال العامل، وكلما ظنّنا حصول أدنى المصالح من القيام بالوصف، تعيّن الوصف ولم يهمل، ووجب علينا التقيد والالتزام بالأوصاف الظاهرة وعدم الخروج عنها، ولا يلزم تحقق اليقين لتعسر ذلك في كل الصور والأحوال وخفاء الحِكم المتحققة والمتحصلة؛ لأن رتب المصالح المتحصلة أو المفاسد المندفعة، لا تتوفر مقاييس حدية تقيسها على مستوى الأمة أو الفرد؛ ظاهراً وباطناً، حالاً ومستقبلاً؛ فأحياناً تحصل مصالح كثيرة من إدارة الأحكام على الأوصاف الظاهرة، دون أن نشعر بها، لقصور إدراك العقل، ومحدوديته الزمانية والمكانية والحالية.

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «إنا نقدِّر أن لله تعالى في كل حكم سرّاً، وهو

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٤٧)، شرح معاني الآثار (٢/ ٨٨)، المبسوط (٣/ ٥٨)، المفهم (٤/ ١٧٧)، طرح التثريب (٤/ ١٣٧).

(٢) المجموع (٦/ ٣٩٧).

مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة، لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويظن أنه مظنتها، وقالبها الذي يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين السر، فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم»[1]، وذلك لقصور البشر عن إدراك تلك الحكم قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «وللفضائل والمصالح مراتب لا يحيط بها البشر؛ فالواجب اتباع النص فيها»[2].

فمتى تحقق أقل جزء من المصالح والحكم التي جاءت الأوصاف لها مهما قلّ، توجب علينا الالتزام بتلك الأوصاف الظاهرة في إدارة الأحكام عليها، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «ويكفي في المظنة احتمال الحكمة، ولو على بُعد»[3]، وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «إذ شأن الشرائع الكلية أن تراعي الأمور العامة المنضبطة، ولا ينقضها تخلف الحكمة في أفراد الصور، كما هذا شأن الخلق؛ فهو موجب حكمة الله في خلقه، وأمره في قضائه وشرعه»[4].

فلو فرض أننا أعطينا فقيراً زكاة، ولم تغنه، أو زادت فقره؛ لسفهه أو ضعف تصرفه بالمال؛ فلا ينقض ذلك أصل المقصد والالتزام بالأوصاف الظاهرة. أو خطب خطيب جمعة، ولم ينتفع الحاضرون بها، أو لم ينتهوا عما هم فيه من المنكرات؛ فهذا لا يلغي الخطبة لفوات مصالحها؛ فقد يعود النقص والخلل إلى أصل الخطاب أو المخاطب، لكن علينا تقصي الأسباب التي أدت لعدم إقامة حكمة الوصف والعمل على إقامتها.

فهذه حالات أعيان لا يبنى عليها ترك أحكام؛ لأن المصالح والحكم لا

---

(١) المستصفى (ص٣١٧).

(٢) إحكام الأحكام (١/ ١٧٢).

(٣) المغني (٧/ ٣٧٤).

(٤) إعلام الموقعين (٢/ ٦٣).

تقاس بأزمنة وأفراد جزئية، قال خليل بن إسحاق[1] (ت٧٦٧هـ): «لأن القاعدة أن الحكم إذا علل بعلة غالباً؛ اكتفي بغلبتها، عن تتبعها في كل صورة صورة؛ إعطاء للنادر حكم الغالب»[2]، وقال ابن عرفة[3] (ت٨٠٣): «الحكم المعلق بالمظنة، لا يتوقف على تحقق الحكمة»[4]، وهذا عليه كل العلماء؛ إذ لا يفرطون في وصف منصبط أبداً، إذا بدا وظهر وناسب الحكم.

وسبب ذلك: المصالح الكبيرة التي يجلبها الالتزام بالأوصاف الشرعية الظاهرة، بخلاف لو تعدينا تلك الأوصاف وتخطيناها إلى المعاني والمصالح؛ فهو سبيل تفكيك الشريعة والقضاء عليها، وهدمها، قال السبكي[5] (ت٧٧١هـ): «فمن محاسن الشرع ضبط الأحكام بالأسباب الظاهرة، وإقامتها عللاً، يدور الحكم معها وجوداً وعدماً، والعدول عن الأسباب الخفية، وإن كانت هي الحُكم، ولها مناط الحُكم بالأصالة؛ لعسر انضباطها»[6]؛ لذا جعل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) تعليق الأحكام على المظنة، إذا كانت الحكمة خفية غير

---

(١) خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي، فقيه مالكي، من أهل مصر. تعلم في القاهرة، ، وولي الافتاء على مذهب مالك، توفي عام (٧٦٧هـ) من مصنفاته: «المختصر في الفقه المالكي» يعرف بمختصر خليل، و«التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب»، وغيرها. انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٨٦)، الديباج المذهب (ص١١٥)، الأعلام (٢/ ٣١٥).

(٢) شرح مياره (١/ ٢٨٠)، كما نسب ذلك إلى «التوضيح»، والتوضيح شرح «مختصر ابن الحاجب» لخليل بن إسحاق، من أقوى وأشمل كتب المالكية.

(٣) محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، أبو عبد الله: إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره، مولده ووفاته فيها عام (٨٠٣)، من مصنفاته: «المبسوط»، و«الحدود»، و«المختصر الشامل» وغيرها. انظر: الضوء اللامع (٩/ ٢٤٠)، الأعلام (٧/ ٤٣).

(٤) التاج والإكليل (٥/ ٥٩٧).

(٥) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، فقيه الشافعية، القاضي، الأصولي، المؤرخ. ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها عام (٧٧١هـ). جرى عليه من المحن والشدائد، ما لم يجر على قاض مثله. من مصنفاته: «طبقات الشافعية الكبرى»، و«جمع الجوامع» و«الأشباه والنظائر» وغيرها كثير. انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٤٢٥)، حسن المحاضرة (١/ ١٨٢)، الأعلام (٤/ ١٨٤).

(٦) الأشباه والنظائر (٢/ ١٨٨).

منتشرة، من أصول الشريعة[1].

وكأن إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) هنا يتبيَّن لنا سبب عدم إناطة الأحكام بالمصالح بقوله: «وأما قياس المعنى فهو على مراتب لا يضبطها ضابط، فإن مسالك الظنون لا يتأتى حصرها، وهي وإن كانت منحصرة من جهة تعيين مناسبتها لأصول الشريعة، فلا يتأتى للناظر الوصول إلى ضبطها بعد، وربطها بحد»[2].

ثم أوضح هذا أكثر ابن قدامه (ت٦٢٠هـ) بقوله: «والقياس في المظان جمع بمجرد الحكمة وغلبة الظنون، والحكم والظنون تختلف ولا تأتلف، وتنخبط ولا تنضبط، وتختلف باختلاف القرائن، والأحوال، والأشخاص، فلا يمكن ربط الحكم بها، ولا تعديته بتعديها، ولأنها يعتبر في التعدية والقياس التساوي بين الأصل والفرع في المقتضي، ولا سبيل إلى يقين التساوي بين الظنين، مع كثرة الاحتمالات، وترددها»[3].

وبيَّن هذا وفصّله الطوفي (ت٧١٦هـ) أكثر بقوله: «لم يجز ربط الأحكام بها لوجهين؛ أحدهما: لحوق المشقة للمكلفين بربط مصالحهم بأمور خفية غير مضبوطة، فتختلف عليهم الأحكام، وتضطرب الأحوال. الثاني: أن الشرع وضع قانوناً كليّاً مؤبداً، فلو علق بالحكم، لكثر اختلافه واضطرابه، وليس ذلك شأن القوانين»[4].

ولهذه الأمور عني الفقهاء في فقههم كله بالأوصاف الظاهرة عناية كبيرة مع نظرهم في مقاصدها ومعانيها الجزئية والخاصة، لكن دون المصالح والمقاصد العامة الشائعة في الشريعة كلها، قال أبو زهرة[5] (ت١٣٩٤هـ): «إن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤/ ٣٥٦).

(٢) البرهان (٢/ ٢٠٥).

(٣) المغني (٨/ ٣٨٦).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥١٢).

(٥) محمد بن أحمد أبو زهرة، من كبار علماء الشريعة في عصره. مولده بمدينة المحلة الكبرى، وتربى بالجامع الأحمدي، وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي، تولى التدريس =

علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة، وما تتجه إليه في جملتها، وفي تفصيلها إلى أغراض ومعان، وإن ذكروا حكماً وأوصافاً مناسبة في بيان القياس، أقلّوا في القول ولم يستفيضوا فيه؛ لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها، لا بأوصافها المناسبة وحكمها. . . »[1].

الأثر الفقهي:

١ ـ تعليق الأحكام الشرعية كلها على الأوصاف الظاهرة متى كانت منضبطة؛ كما في تعليق الدخول بالإسلام بوصف ظاهر منضبط هي كلمة التوحيد، وتعليق التكليف بوصف ظاهر منضبط هو البلوغ، وتعليق العقود بأوصاف ظاهرة منضبطة هي الإيجاب والقبول، وتعليق الأحكام الكثيرة بالوطء على وصف ظاهر منضبط، وهو التقاء الختانين أو تغييب الحشفة، حتى عد القرافي (ت٦٨٤هـ) ستين حكماً مترتباً على التقاء الختانين كالغُسل، وتحريم الصلاة، والطواف، وقراءة القرآن، والإقامة في المسجد، وإفساد الصوم، والاعتكاف، والزنا، والتحليل. . . إلخ[2]، وبلغ بها السبكي (ت٧٧١هـ) إلى مائة حكم[3].

٢ ـ ومما يبيِّن خطورة تعليق الأحكام على المصالح، دون الأوصاف الظاهرة، أنه ربما توهم بعض الناس أن من يفسق، ويشرب الخمر، أنه لا يصلي الصلوات الخمس، استدلالاً منهم بما ورد عن ابن مسعود، وابن

= بالدراسات العليا في الجامعة، توفي عام (١٣٩٤هـ)، من مصنفاته: «الخطابة»، و«تاريخ الجدل في الإسلام»، و«أصول الفقه»، وغيرها كثير. انظر: الأعلام (٦/ ٢٥)، معجم المؤلفين (٣/ ٤٣).

(١) الشافعي لأبي زهرة (ص٣١٤).

(٢) انظر: الذخيرة (١/ ٢٩٣)، الأمنية (ص٣٥).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر (٢/ ١٩١). وألف في هذا الشهَاب أبي الْعَبَّاس الأفقهسي كتاباً سمَّاه: «الإعلام بما يتعلق بالتقاء الختانين من الأحكام». انظر: الضوء اللامع (٧/ ٢٥).

عباس، والحسن موقوفاً أو مرفوعاً: «**من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعداً**»[1]؛ فظنوا أن الصلاة لا فائدة منها عند ارتكاب الكبائر لسقوط مصلحتها، ولكن هذا غير صحيح، بل من ارتكب المعاصي أشد احتياجاً إلى الصلاة من غيره.

وقد سُئل ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا فأجاب: «وبكل حال فالصلاة لا تزيد صاحبها بعداً، بل الذي يصلي خير من الذي لا يصلي، وأقرب إلى الله منه، وإن كان فاسقاً... فإن الصلاة إذا أتى بها كما أمر نهته عن الفحشاء والمنكر، وإذا لم تنهه دل على تضييعه لحقوقها، وإن كان مطيعاً»[2]؛ فالمقصود أن سقوط أحد مصالح الصلاة وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، لا يسقط بقية مصالحها التي هي أهم، وهو ذكره ﷻ، كما توهم السائل؛ فإن ذكره في الصلاة أصل المصالح وأعظمها، وبقية المصالح تبع لهذه المصلحة[3].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أن التحقق من عدم تحصيل دفع هذه المفسدة لا يستطيع أحد تقديره ومعرفته؛ إذ قد يكون هذا المصلي المرتكب

---

(١) جاء مرفوعاً إلى النبي عليه الصلاة والسلام: من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عند الطبراني في الكبير (١١/ ٥٤)، وعند ابن أبي حاتم في تفسيره (٩/ ٣٠٦٦). ومن حديث الحسن مرفوعاً أيضاً في تفسير الصنعاني (٣/ ٩٨)، ومسند الشهاب (١/ ٣٠٥). ومن حديث عمران بن الحصين عند ابن أبي حاتم في تفسيره (٩/ ٣٠٦٦)، ومن حديث ابن مسعود عند أحمد في الزهد (ص٢٩٠). قال العراقي في تخريجه للإحياء (١/ ٢٠٥) في حديث الحسن: «مرسل بإسناد صحيح». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢/ ٢٦١) في حديث ابن مسعود: «رجاله رجال الصحيح». وقال أيضاً في مجمع الزوائد (٢/ ٢٦١) في حديث ابن عباس: «فيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة، ولكنه مدلس».

وجاء موقوفاً على ابن مسعود، والحسن البصري، وقتادة، عند: ابن جرير في جامع البيان (٢٠/ ٤٢)، وأحمد بن حنبل في الزهد (ص٢٦٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٩/ ٣٠٦٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٥ ـ ٦).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٥١١)، مجموع الفتاوى (١٠/ ٧٥١، ٢٠/ ١٩٣).

للمنكرات أثرت فيه الصلاة وقللت المنكر الذي يرتكبه؛ فإن الصلاة حرية أن تضعف المنكر حتى تقضي عليه؛ فليس الحل في ترك الصلاة، بل أمره بالإكثار منها؛ ففي مثل هذه الصور التي لا يتحقق منها في ترتيب المقاصد الأصلية والتابعة، أو عدم التحقق من معرفة حصول المصالح أو اندفاع المفاسد من عدمها؛ تأتي خطورة تعليق الأحكام على المصالح وإدارتها معها، عند توهم عدم تحقق المصالح؛ فربما أسقطت العبادات بناء على هذا الاعتبار، مع بقاء وتحقق كثير من المصالح الظاهرة والباطنة لقصور النظر وضعفه عن الإحاطة بكامل المصالح المتحققة أو المفاسد المندفعة.

٣ ـ ومما يشبه ما سبق أيضاً: أن يحيى الغساني (ت١٣٢هـ) لما ولاه عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الموصل وقدمها، وجدها من أكبر البلاد سرقاً ونقباً؛ فكتب إلى عمر بن عبد العزيز: أن يأخذ الناس بالمظنة ويضربهم على التهمة، أو يأخذهم بالبينة وما جرت عليه عادة الناس؟.

فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: «أن يأخذ الناس بالبينة، وما جرت عليه السُّنَّة، فإن لم يصلحهم الحق، فلا أصلحهم الله»، قال يحيى: «ففعلت ذلك، فما خرجت من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد، وأقله سرقاً ونقباً»[1]؛ فلما تعلق بالأوصاف الظاهرة حققت المصالح المرجوة؛ فلا يُعدل عن الأوصاف الظاهرة لتوهم عدم تحقيقها لمصالحها العامة، بتخلف بعض الجزئيات أو الأزمنة القصيرة؛ لذا كان فقه عمر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوى ونظره أسد، بمعاقد الشريعة ومصالح الملة؛ لأنها كفيلة بإصلاح النفوس والجماعات، لكن أحياناً قد يحتاج إلى زمن بحسب استفحال الفساد وكثرته وتغلغله.

٤ ـ وعلى هذا الأصل جرى جماهير العلماء في عدم نقض الصيام بالمعاصي؛ فمع ورود النص صريحاً في حديث أبي هريرة: «**من لم يدع قول الزور والعمل به؛ فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه**»[2]، في انعدام

---

(١) حلية الأولياء (٥/ ٢٧١).

(٢) صحيح البخاري (١٨٠٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

مصالح الصيام وحكمته بارتكاب المعاصي، إلا أن المصالح الشرعية تقتضي إناطة الحكم بالوصف الظاهر المنضبط، لا المصالح أو المفاسد المترتبة؛ فلا ينقض الصوم إلا الأكل أو الشرب أو الجماع من الأوصاف الظاهرة المنضبطة، ولو قيل بأن كل من اغتاب أو قال فحشاً أو زوراً أو جهل؛ انتقض صومه، لحصل من هذا مفاسد كبيرة، بتضييع أصل عبادة الصيام على غالب الأمة؛ إذ يصبح ليس لها أي معنى في حياة الناس؛ لقلة من يخلو عن هذه الرذائل، ولضعف انضباطها، وكثرتها، وتدرجها بين القليل الذي لا يكاد يعرف إلى الكبير.

قال الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) في تأكيد معنى الفطر من الحجامة وليس من الغيبة كما ورد في الحديث: «لأن يكون الحديث على ما جاء عن النبي ﷺ: «**أفطر الحاجم والمحجوم**» أحب إلينا من أن يكون من الغيبة؛ لأن من أراد أن يمتنع من الحجامة امتنع، وهذا أشد على الناس، من يسلم من الغيبة؟»[1].

فالمصالح كلها هنا بإبقاء الصائم على طاعته وإمساكه على صيامه، مع التشديد على الغيبة وغيرها من المعاصي وفاء لصيامه وبقاء على حرمته فيتعاهده بكثرة الاستغفار والتوبة عند وقوعه بأي معصية؛ فيحقق الصيام مصالحه الشرعية؛ إذ لا يزال العبد معتقداً التقرب له ﷻ بالطاعة، مستشعراً تلبسه بعبادة الصيام؛ فليس المقصود ـ والله أعلم ـ من النص كون المعاصي ناقض من نواقض الصيام، بقدر ما هو تحذير من التلبس والتدنس بها حال الصيام؛ ليحصل الصيام مقاصده؛ فالتحذير حاجب ومانع عن المعاصي لتحقيق أصل مصالح الصيام.

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وأما قوله ﷺ: «**من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه**»؛ فمعناه الكراهية والتغليظ كما جاء في الحديث: «**من شرب الخمر فليشقص الخنازير**»؛ أي:

---

(١) المغني (٣/ ١٥).

يذبحها، أو ينحرها أو يقتلها بالمشقص، وليس هذا على الأمر بشقص الخنازير، ولكنه على تعظيم إثم شارب الخمر؛ فكذلك من اغتاب، أو شهد زوراً، أو منكراً؛ لم يؤمر بأن يدع صيامه، ولكنه يؤمر باجتناب ذلك، ليتم له أجر صومه»[١].

لذا فإن الناس دائماً تعلقهم بالأوصاف الظاهرة؛ أقوى من تعلقهم بالمعاني، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ولهذا كان الصبر عن معاصي اللسان والفرج من أصعب أنواع الصبر؛ لشدة الداعي إليهما، وسهولتهما؛ فإن معاصي اللسان فاكهة الإنسان؛ كالنميمة، والغيبة والكذب، والمراء، والثناء على النفس؛ تعريضاً وتصريحاً، وحكاية كلام الناس، والطعن على من يبغضه، ومدح من يحبه، ونحو ذلك؛ فتتفق قوة الداعي، وتيسر حركة اللسان؛ فيضعف الصبر...؛ ولهذا تجد الرجل يقوم الليل، ويصوم النهار، ويتورع من استناده إلى وسادة حرير لحظة واحدة؛ ويطلق لسانه في الغيبة والنميمة، والمفكه في أعراض الخلق، وربما رخص أهل الصلاح والعلم بالله والدين والقول على الله، ما لا يعلم، وكثير ممن تجده يتورع عن الدقائق من الحرام والقطرة من الخمر ومثل رأس الإبرة من النجاسة، ولا يبالي بارتكاب الفرج الحرام»[٢].

وبهذا يظهر ـ والله أعلم ـ بأن جمهور العلماء أفقه في مقاصد النصوص، من أهل الظاهر الذين قالوا بانتقاض الصوم بمجرد فقد مصالحه وحكمه، دون أوصافه الظاهرة. قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «ويبطل الصوم أيضاً تعمد كل معصية ـ أيّ معصية كانت، لا نحاش شيئاً ـ إذا فعلها عامداً ذاكراً لصومه، كمباشرة من لا يحل له من أنثى أو ذكر... أو كذب، أو غيبة، أو نميمة، أو تعمد ترك صلاة، أو ظلم، أو غير ذلك من كل ما حرم على المرء فعله»[٣].

---

(١) التمهيد (١٩/٥٦). وانظر: الاستذكار (٣/ ٣٧٤).
(٢) عدة الصابرين (ص٥٦).
(٣) المحلى (٤/ ٣٠٤).

فأناط الجمهور فساد الصوم بوصف ظاهر منضبط من أكل أو شرب أو جماع، دون المعاني والمفاسد غير المنضبطة.

۞ المسألة الثالثة: التمازج بين الأوصاف والمصالح في التعليل، عند ضعف انضباط الأوصاف

أ ـ قوة انضباط الأوصاف متفاوتة؛ فتارة يعلق الشرع على أوصاف ظاهرة لا تلتبس على أحد؛ كأسباب العبادات المرتبة على زمن أو على وصف ظاهر؛ كالصلوات الخمس ورواتبها، وصلاة العيدين، والكسوف والجنازة والصوم والفطر والحج؛ فأسبابها ظاهرة منضبطة، لا تتخلف، واضحة لعموم الناس؛ فمتى زالت الشمس وجبت صلاة الظهر، ومتى طلع الفجر وجب الإمساك، ومتى غربت الشمس أفطر الصائم، ومتى رؤي هلال رمضان وجب الصوم، ومتى رؤي هلال شوال انقضى الصيام، ومتى رأينا الكسوف أقمنا صلاتها، ومتى خرجت الروح صلينا صلاة الجنازة. . . إلخ، ومتى التقى الختانان أقمنا الأحكام المرتبة الكثيرة على ذلك.

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله ـ تعالى ـ في كل حال، لا سيما بعد انقطاع الوحي، أظهر الله ـ سبحانه ـ خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعني بالأسباب هٰهنا: أنها هي التي أضاف الأحكام إليها»[1].

ولكن أحياناً يعلق الشارع الأحكام على أوصاف ظاهرة مناسبة، لكنها ضعيفة الانضباط؛ إذ ليس لها حدوداً واضحة تنتهي إليها ولا تتعداها، بل تختلف بحسب التسميات، وحسب الأعراف، وحسب تقديرات الأشخاص؛ كالمرض الذي جعل سبباً لإسقاط كثير من الأحكام الشرعية في الصلاة والصيام والحج، وإسقاط أركان العبادات؛ كالانتقال من الوقوف في الصلاة إلى الجلوس أو من الجلوس إلى الاضطجاع.

---

(١) المستصفى (ص٧٤).

أو الأعذار المبيحة لكشف العورات، والأعذار المبيحة لمحظورات الإحرام، والسفر المبيح للترخص بالرخص، والغضب المانع من الإقدام على الأحكام أو المؤثر في إسقاط بعض الأحكام، والمطر المبيح للجمع أو لترك الجماعات، والغرر والجهالة المانعة من صحة العقود، والخوف المسقط لبعض العبادات، والسفه والجنون المانعان من التصرف، والجوع الذي يحصل به تقديم الأكل على الجماعات، والموالاة بين أركان العبادات، والكثرة والقلة التي أنيطت بها بعض الأحكام، والمهر، والنفقة، والتعزير، والعرف... إلخ[١].

قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في تعدية الحكم من الغضب المانع من الحكم إلى الجوع والعطش: «وهو قياس مظنة على مظنة»[٢]؛ أي: إلحاق مظان حصول المفاسد؛ فإن الغضب مظنة حصول المفسدة، وألحقنا به الجوع والعطش؛ لأنه مظنة حصول المفسدة؛ فكان إلحاق مظنة بمظنة لعدم انضباطهما[٣]، وهذه لم تحددها الشريعة وأطلقتها.

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «وأكثر المصالح والمفاسد لا وقوف على مقاديرها وتحديدها، وإنما تعرف تقريباً لعزة الوقوف على تحديدها؛ فالمشاق المبيحة للتيمم كالخوف من شدة الظمأ، ومن بطء البرء، لا ضابط لهما»[٤].

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «اعلم أن الوصف الذي هو معتبر في الحكم إن أمكن انضباطه لا يعدل عنه إلى غيره؛ كتعليل التحريم في الخمر بالسكر والربا بالقوت، وغير ذلك من الأوصاف المعتبرة في الأحكام. وإن كان غير

---

(١) انظر: القواعد الصغرى للعز بن عبد السلام (ص١٠٠)، قواعد الأحكام (٢/١٦)، الفروق (١/١٢٠)، الذخيرة (١/٣٤٢)، الأشباه والنظائر للسبكي (٢/١٩٠)، إعلام الموقعين (١/٢٠٣)، المنثور (٢/٣٩٢).
(٢) إحكام الأحكام (٢/٢٧١).
(٣) انظر: فتح الباري (١٣/١٣٧).
(٤) القواعد الصغرى (ص١٠٠).

منضبط أقيمت مظنته مقامه، وعدم الانضباط إما لاختلاف مقاديره في رتبه؛ كالمشقة لما كانت سبباً للقصر وهي غير منضبطة المقادير؛ فليست مشاق الناس سواء في ذلك، وقد يدرك ظاهراً وقد يدرك خفيّاً»[1]، قال في مراقي السعود:

ومن شروط الوصف الانضباط   إلا فحِكمةٌ بها يُناط[2]

والذي يظهر هنا ـ والله أعلم ـ أن مثل هذه الأوصاف، عدم تحديدها هو المناسب لها؛ لتنوعها واختلافها بين الناس زماناً ومكاناً وحالاً؛ فلو حددتها الشريعة لقللت أو قضت على مصالحها؛ فالتحديد تتخذه الشريعة لحفظ المصالح، وتتركه لحفظ المصالح؛ مراعاة للحال، فلو حدد كل مرض، أو كل سفر، أو كل خوف، أو كل جوع، أو كل عطش أو كل مطر، أو كل غضب، أو كل غرر، أو كل مشقة؛ لحصل في هذه المصالح والمفاسد إما منعاً من يستحقها، أو إعطاء لمن لا يستحقها؛ للتفاوت الكبير بين الناس في المعتبر منها، وغير المعتبر، وربما تعطلت مصالحها جملة، فما يعده بعض الناس خوفاً قد لا يعده آخرون، وما يعده بعضهم مرضاً قد لا يعده آخرون. . . إلخ، ويختلف هذا بين الصغير والكبير، وبين الذكر والأنثى، ويختلف هذا بحال الأزمان من انتشار الخوف أو انتشار الأمن، أو انتشار الجوع والفقر أو انتشار الغنى والشبع، ويختلف هذا بحسب طبائع الناس في كل بلد وكل زمان، ويختلف هذا بحسب جلد الناس وصبرهم واعتيادهم لمثل هذه الأشياء من عدمها.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات»[3].

---

(١) الفروق (٢/ ١٦٥).

(٢) مراقي السعود (ص٨٤).

(٣) الموافقات (٤/ ١٠٦).

وقال: «إن دخول المشقة وعدمه على المكلف في الدوام أو غيره، ليس أمراً منضبطاً، بل هو إضافي؛ مختلف بحسب اختلاف الناس في قوة أجسامهم، أو في قوة عزائمهم، أو في قوة يقينهم، أو نحو ذلك من أوصاف أجسامهم، أو أنفسهم؛ فقد يختلف العمل الواحد بالنسبة إلى رجلين؛ لأن أحدهما أقوى جسماً، أو أقوى عزيمة، أو يقيناً بالموعود، والمشقة قد تضعف بالنسبة إلى قوة هذه الأمور، وأشباهها، وتقوى مع ضعفها»[(١)].

ب ـ نحت الظاهرية إلى مجرد التعلق بأدنى ما تنطلق عليها الأسماء؛ تخلصاً من هذا الإشكال؛ فأي مرض، أو غضب، أو سفر، أو مطر؛ جعلوه مؤثراً في الأحكام، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «أما من قال بتحديد ما يقصر فيه بالسفر، من أفق إلى أفق، وحيث يحمل الزاد والمزاد وفي ستة وتسعين ميلاً، وفي اثنين وثمانين ميلاً، وفي اثنين وسبعين ميلاً، وفي ثلاثة وستين ميلاً، أو في أحد وستين ميلاً، أو ثمانية وأربعين ميلاً، أو خمسة وأربعين ميلاً، أو أربعين ميلاً، أو ستة وثلاثين ميلاً: فما لهم حجة أصلاً ولا متعلق، لا من قرآن، ولا من سُنَّة صحيحة، ولا سقيمة، ولا من إجماع ولا من قياس، ولا رأي سديد، ولا من قول صاحب لا مخالف له منهم ـ وما كان هكذا فلا وجه للاشتغال به ـ»[(٢)].

وقال: «وسفر الطاعة والمعصية في كل ذلك سواء، وكذلك ما ليس طاعة ولا معصية، وقليل السفر وكثيره سواء. برهان ذلك عموم أمر رسول الله ﷺ وحكمه، ولو أراد ﵇ تخصيص سفر من سفر، ومعصية من طاعة، لما عجز عن ذلك»[(٣)].

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «ومن ضبط ذلك بأقل ما ينطلق عليه الاسم؛ كأهل الظاهر فقد خلص من هذا الإشكال»[(٤)].

---

(١) الاعتصام (١/ ٣١٢).
(٢) المحلى (٣/ ٢٠١).
(٣) المحلى (١/ ٣٣٣).
(٤) القواعد الصغرى (ص١٠١).

والظاهر: أنهم لم يخلصوا من الإشكال، فعلى أن هذا المنهج سهل، وله وجه تحتمله الألفاظ، إلا أنه ضعيف في الفقه والمآخذ والمعاني والمصالح الشرعية القريبة والبعيدة، التي شرعت لها هذه الأحكام؛ إذ إن التفاوت كبير حتى بين الناس في أصل التسمية؛ فما يعده بعض الناس سفراً قد لا يعده غيرهم، وما يسميه بعضهم مرضاً قد لا يسميه، وما يسميه بعضهم خوفاً قد لا يسميه غيرهم، وما يسميه بعضهم سفهاً قد لا يسميه غيرهم، وهكذا تعود المسألة مرة أخرى إلى النظر في المصالح والمعاني والمقاصد؛ لذا كان نظر العلماء بتحري المعاني المناطة بها الأسماء؛ أكثر من إناطة الحكم بمجرد الاسم؛ لأنه الفقه المحصل لمقاصد الشارع أخذاً وتركاً؛ إذ الأسماء لا تراد إلا لمعانيها، ولو كان الفقه مجرد تعليق الحكم على مجرد الأسماء لم يسمَّ فقهاً، ولم يظهر قدر الفقهاء.

قال السبكي (ت٧٧١هـ) في منهج أهل الظاهر في هذه المسائل: «وفاتهم به من دقائق الفقه، وفهم مقاصد الشريعة أمر عظيم»[(١)].

وهذا كلام له اعتبار؛ لأن كل وصف جعله الشارع مؤثراً في الأحكام؛ كالمرض، والسفر، والخوف، والجوع، والمطر، والغرر، والغضب؛ مما لا يضبطه ضابط، ويحده حد واضح؛ فيجب أن ينظر في معناه قبل أن ينظر في اسمه؛ لأن قوة أثره في الأحكام تتبع المعاني التي أثرت في الحكم وجوداً وعدماً؛ فبقوة وجود المعاني يقوى الأخذ بهذه الأوصاف، وبضعفها يضعف الأخذ بهذه الأوصاف، ومتى انتفى المعنى تماماً انتفى أثره، حتى لو ظهر الاسم أحياناً، وهذا الذي حدا بالفقهاء العدول عن مجرد مسمى السفر، إلى السفر الطويل؛ تطلباً للحكمة؛ لانعدامها في مسمى السفر القصير، ومظنتها في السفر الطويل، وإلا الشرع لم يحدد ذلك، كما حدوا ذلك بأربعة أيام لمن نوى الإقامة بالنظر للمعاني والمصالح، وإلا من أقام أربعة أيام؛ كمن أقام ثلاثة أيام لا يزول عنه اسم السفر. وعدلوا عن مجرد مسمى المرض، إلى

---

(١) الأشباه والنظائر (٢/ ١٩١).

المرض الملحق بالضرر؛ فحدوها به، وإلا الشرع أتى بمطلق المرض دون تقييد في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ فهذه القيود التي اعتبرها الفقهاء خروجاً منهم عن أصل الوصف الظاهر إلى الحكمة؛ تحصيلاً لأصل المصالح التي شرعت هذه الأحكام لأجلها[١].

ج ـ حاول العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، وتابعه القرافي (ت٦٨٤هـ) ـ رحمهما الله ـ وضع ضابط في هذا، بأن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة شرعاً بنص أو إجماع في تلك العبادة، فإن كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها، وإذا كانت أقل لم تثبت؛ كالتأذي بالقمل، مبيح للحلق في حق الناسك؛ فينبغي أن يعتبر تأذيه بالأمراض بمثل مشقة القمل، كذلك سائر المشاق المبيحة للبس، والطيب، والدهن، وغير ذلك من المحظورات[٢].

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن هذا ليس بمتجه كضابط في المشاق كلها؛ للتفاوت الكبير بين طبيعة كل مشقة وأخرى؛ فمشقة تناثر القمل غير مشقة المرض، وغير مشقة الحر أو البرد أو الجوع، أو التعب... إلخ، وأبعد منه ما جاء في اللبس والطيب في محظورات الإحرام وغيرها، ومشقة السفر مباينة لغيرها من المشاق؛ فلم نعتبر غيرها بها؛ فكيف تلحق هذه المشقة بمشقة تناثر القمل؟ ومتى اختلفت المعاني وتباينت أوصافها ضعف الإلحاق والاعتبار؛ لذا فإن العز بن عبد السلام نفسه رَحِمَهُ ٱللَّهُ استشكل هذا الضابط بعد أحرف يسيرة، لما أورده على نفسه من إيرادات[٣].

وحتى إنا لم نجد الشيخين: العز بن عبد السلام، والقرافي، ولا غيرهما، ممن أتى بعدهما، خرّج على هذا الضابط فرعاً من الفروع، ولما أورد المقري (ت٧٥٨هـ) هذا الضابط؛ تعقبه بقوله: «وهو لا يصح هٰهنا،

---

(١) انظر: الأم (٨/ ١١٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٦٤)، المجموع (٤/ ٢١١، ٢٤١)، الفروع (٢/ ٦٦).
(٢) انظر: قواعد الأحكام (٢/ ١٦).
(٣) انظر: قواعد الأحكام (٢/ ١٦).

بخلاف ما يأتي في الكبائر؛ فالمعوّل على العادات والأحوال»[1]، وبيَّن هذا أكثر الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود، يطرد في جميع الناس»[2].

د ـ الأثر الفقهي:

ولو تتبعت كل أحكام هذه الأوصاف الظاهرة غير المنضبطة، لوجدناها تدور على تطلب الحكمة والمعنى، أكثر من الوصف ومن ذلك:

١ ـ أن العلماء لما ألحقوا بالغضب الجوع والعطش وغيره في منع قضاء القاضي؛ لاختلال النظر، وعدم استيفائه على الوجه الصحيح، اتفقوا أيضاً على عدم تأثير قليل الغضب، أو قليل الجوع أو العطش في حكم الحكام، مع حصول أصل التسمية التي جاء النهي عنها؛ فالنص ورد مطلقاً، إلا أنهم قيدوه بالمؤثر؛ لأنه هو الذي يمنع فهم واستيفاء الحكم[3]، وكوقوع الطلاق مع وجود يسير الغضب[4].

٢ ـ وفي السفر والمرض؛ اتفق جماهير العلماء على عدم اعتبار أي سفر، أو أي مرض؛ مجوِّزٍ لإقامة رخص السفر، بل سفر ومرض؛ يظهر فيه معنى الحاجة لذلك، مع أن أصل الحكم ورد مطلقاً، قال الجصاص (ت٣٧٠هـ) في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] «ظاهره يقتضي جواز الإفطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضر أو لا؛ إلا أنا لا نعلم خلافاً أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مرخص له في الإفطار»[5].

ثم شرح هذا الكاساني (ت٥٨٧هـ) فقال: «ثم السفر، والمرض وإن

---

(١) قواعد المقري (١/ ٣٢٧).

(٢) الموافقات (١/ ٣١٤).

(٣) انظر: الموافقات (١/ ٩٠)، التاج والإكليل (٨/ ١١٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٣٩)، مطالب أولي النهى (٦/ ٤٧٩)، منح الجليل (٨/ ٣٠٢).

(٤) انظر: الفروع (٥/ ٣٦٦).

(٥) أحكام القرآن (١/ ٢٤٣).

أطلق ذكرهما في الآية فالمراد منهما المقيد؛ لأن مطلق السفر ليس بسبب للرخصة؛ لأن حقيقة السفر هو الخروج عن الوطن، أو الظهور، وذا يحصل بالخروج إلى الضيعة، ولا تتعلق به الرخصة، فعلم أن المرخص سفر مقدر بتقدير معلوم، وهو الخروج عن الوطن، على قصد مسيرة ثلاثة أيام فصاعداً عندنا، وعند الشافعي يوم وليلة. . . وكذا مطلق المرض ليس بسبب للرخصة؛ لأن الرخصة بسبب المرض، والسفر لمعنى المشقة بالصوم تيسيراً لهما وتخفيفاً»[١].

وقال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «وأما المعنى المعقول من إجازة الفطر في السفر فهو المشقة، ولما كانت لا توجد في كل سفر؛ وجب أن يجوز الفطر في السفر الذي فيه مشقة»[٢].

وفي الفطر بأي مرض خاصة بيَّن ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، إناطته بالمعاني، دون الأوصاف التي لا تشتمل على الحكمة، ذلك بقوله: «وحكي عن بعض السلف أنه أباح الفطر بكل مرض، حتى من وجع الإصبع والضرس؛ لعموم الآية فيه، ولأن المسافر يباح له الفطر وإن لم يحتج إليه، فكذلك المريض. ولنا أنه شاهد للشهر، لا يؤذيه الصوم، فلزمه، كالصحيح، والآية مخصوصة في المسافر والمريض جميعاً، بدليل أن المسافر لا يباح له الفطر في السفر القصير، والفرق بين المسافر والمريض: أن السفر اعتبرت فيه المظنة، وهو السفر الطويل، حيث لم يمكن اعتبار الحكمة بنفسها، فإن قليل المشقة لا يبيح، وكثيرها لا ضابط له في نفسه، فاعتبرت بمظنتها، وهو السفر الطويل، فدار الحكم مع المظنة وجوداً وعدماً، والمرض لا ضابط له؛ فإن الأمراض تختلف، منها ما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه، كوجع الضرس، وجرح في الإصبع، والدمل، والقرحة اليسيرة، والجرب، وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة، وهو ما

(١) بدائع الصنائع (٢/ ٩٤).
(٢) بداية المجتهد (١/ ٢٩٧).

يخاف منه الضرر، فوجب اعتباره»[1].

فكلما أكثر العلماء من القيود في هذه الأوصاف؛ فلتحقيق مصالحها؛ فكأنه ميل للوصول إلى التعليل بالحكمة والمصلحة؛ لذا جاء أحياناً التخيير بين الفطر والصوم في السفر؛ كقوله عليه الصلاة والسلام لحمزة بن عمرو الأسلمي: «**إن شئت فصم وإن شئت فأفطر**»[2]، وكان الصحابة يسافرون مع النبي عليه الصلاة والسلام؛ فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم[3]، وجاء أحياناً التأكيد على الفطر في السفر: «**ليس من البر الصوم في السفر**»[4]، وقوله: «**ذهب المفطرون بالأجر**»[5]؛ فمع اتحاد الوصف وهو «السفر»، إلا أن الحكم اختلف للفرق بين الحاجتين؛ فظهر بأن مجرد الوصف لا تعلق به الأحكام، فلا بد من إعمال معه المصالح والمعاني التي جاء الوصف لها.

٣ ـ ونحو هذا: أنه عليه الصلاة والسلام كان غالب فعله: الجمع إذا جد به السفر، وتركه حال الإقامة في سفره[6]، وجمع عليه الصلاة والسلام في عرفة ومزدلفة لقوة الحاجة في ذلك؛ فاتفق العلماء على تفضيل الجمع في هذين الموطنين[7]، وترك ذلك في منى لضعف الحاجة، بالرغم من كونه مسافراً في كلا الحالتين بدليل استمراره في القصر؛ فكان هذا كله عدولاً عن الأوصاف الظاهرة إلى المعاني والمصالح التي شرعت لأجلها الأحكام، قال

---

(١) المغني (٣/ ٤٢).

(٢) صحيح البخاري (١٨٤١)، صحيح مسلم (١١٢١). من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) صحيح البخاري (١٨٤٥)، صحيح مسلم (١١١٨). من حديث أنس رضي الله عنه.

(٤) صحيح البخاري (١٨٤٤)، صحيح مسلم (١١١٥). من حديث جابر رضي الله عنه.

(٥) صحيح البخاري (٢٧٣٣)، صحيح مسلم (١١١٩). من حديث أنس رضي الله عنه.

(٦) كما في حديث ابن عمر في صحيح البخاري (١١٠٦)، صحيح مسلم (٧٠٣): «إذا جد به السير..». وكما في حديث أنس في صحيح البخاري (١١١١)، صحيح مسلم (٧٠٤): «إذا عجل عليه السفر يؤخر..».

(٧) انظر: الإجماع لابن المنذر (ص٢١، ٢٢)، المبسوط (٢/ ١٢٩)، مراتب الأجماع (ص٤٥)، بدائع الصنائع (١/ ١٢٦)، بداية المجتهد (١/ ٢٠٤).

ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «الجمع إنما جاز لعموم الحاجة، لا لخصوص السفر»[(١)]؛ لذا جاء في قول عند الشافعية والحنابلة: بجواز الجمع في السفر القصير، بخلاف القصر؛ فلا يجوز إلا في السفر الطويل[(٢)].

٤ ـ واعتبر العلماء ذلك في المرض في الصلاة؛ إذ لم يجيزوا للمريض ترك القيام في الفرض بمجرد حصول أي مرض مهما كان قليلاً، قال الحموي[(٣)] (ت١٠٩٨هـ): «واختلف في حد المريض الذي يبيح الصلاة قاعداً. قيل: أن يكون بحال لو قام سقط من ضعف، أو دوران رأس أو غير ذلك، وقيل: أن يصير به صاحب فراش، وقيل: أن لا يقوم بحوائجه في أمر معاشه، وأصح الأقوال أن يلحقه بالقيام ضرر، وكذا حد المرض الذي يسقط الجمعة ويبيح الإفطار، وحد المرض الذي يبيح التيمم أن يخاف من الوضوء بالماء زيادة العلة، أو اشتداد المرض، أو امتداده»[(٤)]؛ فلم يعتبروا أي مرض مسقط للقيام، بل مشوا على المعاني والمصالح الشرعية هنا.

٥ ـ ولم يعتبروا أي مطر مهما كان قليلاً عذراً في ترك الجماعة أو الصلاة في الرحال عند من يوجبها، بل اشترطوا ما يبل الثياب وتلحق به مشقة؛ لأن الذي لا يبل الثياب لا تلحق معه مشقة[(٥)]، وهذا تأكيد على المعاني دون الأوصاف.

٦ ـ واعتبروا الجوع المؤثر في ترك الجماعة هو السالب لخشوع

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٩٠).

(٢) انظر: المهذب (١/ ١٠٤)، الإنصاف (٢/ ٣٣٤).

(٣) أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي: مدرس، من علماء الحنفية. حموي الأصل، مصري، تولى إفتاء الحنفية. توفي عام (١٠٩٨هـ)، من مصنفاته: «غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم» و«القول البليغ في حكم التبليغ» وغيرها. انظر: هدية العارفين (١/ ١٦٤)، الأعلام (١/ ٢٣٩)، معجم المؤلفين (٢/ ٩٣).

(٤) غمز عيون البصائر (١/ ٤٠).

(٥) انظر: المهذب (١/ ١٠٥)، المغني (٢/ ٥٨)، المجموع (٤/ ٢٦٠)، كشاف القناع (٢/ ٧).

الصلاة، وليس أي جوع يبيح ترك الجماعة، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «فحيث حصل التشوف المؤدي إلى عدم الحضور في الصلاة قدموا الطعام. واقتصروا أيضاً على مقدار ما يكسر سورة الجوع»[١].

فظهر بهذا: أنه لو دار الحكم مع مجرد أدنى الأسماء لأشبه أحياناً العبث، لبعده عن المعنى الذي جعل الوصف مؤثراً في الأحكام.

٧ ـ ولهذه المعاني أيضاً: اتفق العلماء على عدم تأثير يسير الغرر في صحة العقود، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «وبالجملة فالفقهاء متفقون على أن الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز، وأن القليل يجوز»[٢].

۞ المسألة الرابعة: **انتفاء أصل المصلحة مسقط للتعليل بالأوصاف الظاهرة**

أ ـ تأتي بعد مرتبة ضعف انضباط الأوصاف الظاهرة، مرتبة القطع بعدم تحقق المصلحة مطلقاً عند الأوصاف الظاهرة؛ أي: أن المحل غير قابل أصلاً لحكمة السبب، فهنا يجب النظر في المصالح وإناطة الأحكام بها، دون الأوصاف الظاهرة؛ سواء كان جلباً أو دفعاً؛ لأن المصالح هي الأصل من تقرير وتشريع الأحكام، وإنما شرعت الأوصاف الظاهرة طريقاً وسبيلاً للوصول إليها، فلا قيمة للتعلق بوصف لا تتحقق منه مصلحته ولي أن أورد بعض النقولات التي تبيِّن هذا الأصل لأهميته وخطورته في الفقه والمقاصد:

ـ قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل»[٣].

ـ وقال الآمدي (ت٦٣١هـ): «لأن المقصود من شرع الأحكام الحِكم، فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً لا يكون مفيداً، فلا يرد به الشرع،

---

(١) إحكام الأحكام (١/١٧٨).

(٢) بداية المجتهد (٢/١١٦). وانظر: المجموع (٩/٣١١) فقد نقل الإجماع على جواز صور من الغرر اليسير.

(٣) قواعد الأحكام (٢/١٤٣).

خلافاً لأصحاب أبي حنيفة»[1].

ـ وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «إن كل سبب شرعه الله تعالى لحكمة، لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة؛ كما شرع التعزيرات والحدود للزجر، ولم يشرعها في حق المجانين وإن تقدمت الجناية منهم حالة التكليف؛ لعدم شعورهم بمقادير انخراق الحرمة والذمة والمهانة في حالة الغفلة فلا يحصل الزجر... إلى أن قال: وضابطه أن كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع»[2].

ـ وقال المقري (ت٧٥٨هـ): «كل تصرف قاصر عن تحصيل مقصوده لا يشرع»[3].

ـ وقال الشوكاني (ت١٢٥٠هـ): «فأما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت؛ فقال الحنفية: يعتبر التعليل به، والأصح لا يعتبر سواء ما لا تعبد فيه؛ كلحوق نسب المشرقي بالمغربية، وما فيه تعبد؛ كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس»[4].

بل نقل الآمدي (ت٦٣١هـ) اتفاق أئمة الفقه أنه لو انتهت حكمة الحكم قطعاً، امتنع بقاء الحكم بعدها[5]. وفي موضع آخر قال: «وإثبات الحكم خليّاً عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع»[6].

ب ـ وأصل ما ذهب إليه هؤلاء العلماء ما قرره المولى ﷻ في آيات كثيرة بنفي العلم والعقل والبصر والسمع عند انتفاء فائدتها ومقصودها، وإن تحققت وتحصلت أوصافها الظاهرة، وصورها المجردة؛ فلم يكتف بمجرد الصورة؛ لانتفاء المصالح المرتبة على هذا، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ) في

---

(١) الإحكام للآمدي (٣/ ٢٩٩).
(٢) الفروق (٣/ ١٧١). وانظر: الذخيرة (٤/ ٣٤١).
(٣) قواعد المقري (٢/ ٦٠٠).
(٤) إرشاد الفحول (ص٣٦٦).
(٥) الإحكام للآمدي (٣/ ١٥١).
(٦) الإحكام للآمدي (٢/ ١٩٠).

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦]: «ليس يريد بقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ مجرد الإصغاء، فيحصل العلم له بظاهر القول؛ وإنما أراد به فهم المقصود من دلالته على النبوة، وفهم المقصود به من التكليف... ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾، نفى الله عنهم العلم؛ لنفي فائدته من الاعتبار والاستبصار، وقد ينتفي الشيء بانتفاء فائدته؛ إذ الشيء إنما يراد لمقصوده، فإذا عدم المقصود فكأنه لم يوجد»[1].

وللرازي (ت٦٠٦هـ) تأسيس قوي في هذا؛ إذ يجعل فوات الشيء؛ إما بانعدام ذاته، أو بانعدام مصالحه، ويبني ذلك على أعمال الكفار فيقول: «البطلان عدم الشيء، إما بعدم ذاته أو بعدم فائدته ومقصوده، والمراد من بطلان عملهم: أنه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر»[2]، ونحو هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝٦٩﴾ [الأنعام: ٦٩]، قال ابن سعدي[3] (ت١٣٧٦هـ): «وفيه دليل على أنه إذا كان التذكير والوعظ، مما يزيد الموعوظ شراً إلى شره، إلى أن تركه هو الواجب؛ لأنه إذا ناقض المقصود، كان تركه مقصوداً»[4].

وقرر الشاطبي (ت٧٩٠هـ) هذا الأصل وبسطه بقوله: «وذلك أن السبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظن وقوع الحكمة به، أو لا. فإن علم أو ظن ذلك، فلا إشكال في المشروعية، وإن لم يعلم ولا ظن ذلك؛ فهو

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٦٠).

(٢) مفاتيح الغيب (٧/ ٢٣١).

(٣) عبد الرحمٰن بن ناصر بن عبد الله السعدي التميمي: مفسر، فقيه، أصولي، من علماء الحنابلة، من أهل نجد. نشأ في عنيزة في القصيم، وأنشأ مكتبة فيها عام (١٣٥٨)، ألَّف نحو ٣٠ كتاباً منها: «تيسير الكريم المنان في تفسير القرآن»، و«القواعد الحسان في تفسير القرآن»، و«القواعد والأصول الجامعة» وغيرها، توفي في عنيزة عام (١٣٧٦هـ). انظر: الأعلام (٣/ ٣٤٠)، مشاهير علماء نجد (٣/ ٥٠).

(٤) تيسير الكريم الرحمٰن (ص٢٦٠).

على ضربين؛ أحدهما: أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة أو لأمر خارجي؛ فإن كان الأول ارتفعت المشروعية أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة إلى ذلك المحل، مثل الزجر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جنى، والعقد على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية، والعتق بالنسبة إلى ملك الغير، وكذلك العبادات، وإطلاق التصرفات؛ بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك»[1].

ومما يبيِّن هذا أكثر: أن كل الناس في تصرفاتهم إنما يقومون بأي سبب لمصالحه المرجوّة منه، ولو أقدم أحد وثابر على صورة سبب عارية المصالح المرجوة منها لكان قادحاً في تصرفه وعقله؛ فإذا ثابر وداوم على علاج ثبت ضرره أو عدم فائدته، أو تجارة ثبت خسارته فيها أو عدم جدواها، لعدَّ هذا ضرب من الجنون والسفه، الذي ينزه عنه كافة العقلاء؛ فكيف بشريعة رب العالمين؟؛ إذ لا يمكن أن تعتبر أي سبب خال عن المصلحة، وتجبر المكلفين على المثابرة عليها، دون مصالحها المرجوة دنيا أو أخرى، هذا محال.

ج ـ وهنا نحتاج أن نتبين مذهب الأحناف في إناطة الأحكام بالأوصاف الظاهرة مع القطع بعدم تحقق المصالح؛ إذ قرر بعض علماء الأصول أن الأحناف يعلقون الأحكام بالأوصاف الظاهرة، حتى لو لم يترتب عليها مقصودها، ويستدلون على ذلك بمسألة لحوق نسب ولد المشرقي إذا تزوج بمغربية، ولم يلتقيا، فمع بعد هذا، إلا أن الأحناف أجروا الوصف الظاهر، دون المعنى وألحقوا نسبه بأبيه[2].

قال الكاساني (ت٥٨٧هـ): «كذا لو تزوج المشرقي بمغربية، فجاءت بولد يثبت النسب، وإن لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه، وهو

---

(١) الموافقات (١/ ٢٥٠).

(٢) انظر: تخريج الفروع على الأصول (ص٣٠١) رفع الحاجب (٤/ ٣٣)، البحر المحيط (٧/ ٢٦٥)، إرشاد الفحول (٢/ ١٢٩).

النكاح»[1]، ثم بيَّن الآمدي (ت٦٣١هـ) ذلك بناء على هذا الأصل بقوله: «كما في لحوق النسب في نكاح المشرقي للمغربية... فلا يكون مناسباً ولا يصح التعليل به؛ لأن المقصود من شرع الأحكام الحكم؛ فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقيناً، لا يكون مفيداً، فلا يرد به الشرع، خلافاً لأصحاب أبي حنيفة»[2].

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن هذا ليس بمطرد عند الأحناف كأصل، بإجراء أي حكم مع انتفاء مصلحته تماماً؛ فهم كغيرهم يجرون الحكم عند تحقق أدنى احتمالات مصلحته وحكمته، لكن أفراد المسائل قد يخالف نظرهم نظر غيرهم في وجود الحكمة وعدمها؛ فالمسألة هنا اختلاف فروع، لا اختلاف أصول؛ فهي مسألة ينظر فيها أحياناً إلى ضبط الأحكام فقد يبالغ بعض الفقهاء بالتعلق بالأوصاف حتى على حساب المعاني، وبعضهم العكس؛ لذا فإن مقصد الأحناف هنا ضبط إناطة الأحكام كي لا يحصل حرج وعسر وتخبط وتخليط على الناس في التعامل مع الأحكام.

وأحسن من رأيت وضَّح هذا الزنجاني (ت٦٥٦هـ) حيث قال: «ذهبت الحنفية إلى أن صور الأسباب الشرعية هي المرعية المعتبرة في الأحكام دون معانيها، واحتجوا في ذلك بأن المعاني لو كانت مرعية في ربط الأحكام بها، لبطلت فائدة نصب الأسباب؛ إذ لا فائدة في نصب الأسباب، سوى إدارة الحكم عليها دفعاً للعسر والحرج عن الناس، ونفياً للتخبط والالتباس؛ فإن المعاني مما يختلف كمية في الزيادة والنقصان، وكيفية في الظهور والخفاء»[3]؛ فظهر بهذا التقارب بين المذهبين بأنه تحصيل قيام المكلف بأوامر الشارع بانضباط وعدم تخبط؛ لذا فإننا نجد أحياناً كثيرة يعتبر الشافعية صورة العمل دون معناه، بل نص الشافعي على هذا في أكثر من موضع كما

---

(١) بدائع الصنائع (٢/ ٣٣٢).

(٢) الإحكام (٣/ ٢٩٩).

(٣) تخريج الفروع على الأصول (ص٢٩٩).

سبق تقريره[(١)].

ومما يبيِّن ذلك الآتي:

١ ـ أن غالب من وجدت نسب ذلك للأحناف بناه على مسألة واحدة: هي لحوق نسب ولد المشرقي إذا تزوج بمغربية، ولم يلتقيا، فمع بعد هذا، إلا أن الأحناف أجروا الوصف الظاهر دون المعنى وألحقوا نسبه بأبيه؛ لأنهم ينزعون في ذلك إلى أصل: «**الولد لصاحب الفراش**»؛ فهذا وصف ظاهر منضبط مناسب، كما أن هناك إمكانية اللقاء بينهما؛ بناء على خوارق العادات؛ فهذه أدنى أحوال المظنة؛ فاعتبروها على أصل وقاعدة: «ما نيط بالمظنة، لا فرق بين وجوده وعدمه»[(٢)]، وقاعدة: «أن الحكم إذا علل بالمظنة فلا يتخلف الحكم بتخلفها»[(٣)]، قال ابن الهمام[(٤)] (ت٨٦١هـ): «لأن المظنة يجوز التعليل بها، مع العلم بانتفاء حكمتها»[(٥)]. فهذه الصورة يلحقونها بالأعم والأغلب.

٢ ـ أن الأحناف إذا تيقنوا عدم إفضاء الحكم إلى المصلحة المرتبة على الحكم يقيناً يلغون التعليل بالوصف، بل اعتبره صاحب شرح التحرير أحد الطرق عند الحنفية[(٦)]؛ لذا فإنهم نفوا وجوب الزكاة من مال الصبي والمجنون، بخلاف بقية الواجبات المتعلقة في ذمته؛ كنفقة الزوجة والأولاد

---

(١) في مسألة: «تنوع الاجتهاد يكمل تحصيل مصالح الخطاب» في هذا الفصل: نقولات عن الإمام الشافعي تبين تعلقه بالظاهر، وجعله أصلاً في فقهه.

(٢) تحفة المحتاج (١/ ١٣٦).

(٣) شرح ميارة (٢/ ١٥٢).

(٤) محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي، ثم الاسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام: إمام، من علماء الحنفية، أصولي مفسر. توفي بالقاهرة عام (٨٦١هـ). من مصنفاته: «فتح القدير»، و«التحرير»، و«زاد الفقير» وغيرها. انظر: الضوء اللامع (٨/ ١٢٧)، شذرات الذهب (٧/ ٢٨٩)، الأعلام (٦/ ٢٥٥).

(٥) فتح القدير (٣/ ٣٠٥).

(٦) انظر: التقرير والتحبير شرح التحرير (٣/ ١٤٦). وفي مسألة زواجي المشرقي من المغربية انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٣٣٢)، رد المحتار (٣/ ٥٥٠).

والخراج وضمان المتلفات فأوجبوها عليه؛ لاختلاف المقصود بين المالين؛ فإن المقصود بإيجاب العبادات المحضة؛ كالزكاة، إيجاد نفس الفعل؛ ابتلاء، ليظهر الطائع من العاصي، وهو لا يتحقق إلا عن اختيار صحيح، وهو لا يمكن بدون العقل؛ فانتفى الوجوب لانتفاء الحكمة المقصودة منه(١).

قال الكاساني (ت٥٨٧هـ): «لأن الأصل تعليق الحكم بالحكمة، إلا إذا كان وجه الحكمة خفيّاً لا يوقف عليه إلا بحرج، فيقام السبب الظاهر مقامه، وتجعل الحكمة موجودة تقديراً»(٢)؛ لذا تكرر في قواعد الأحناف خاصة: «بأن الأسباب الشرعية إنما تعتبر لأحكامها والمقصود منها، لا لأعيانها»(٣).

٣ ـ أن لابن الهمام (ت٨٦١هـ) كلام مؤصل هنا، في التناقض بين أمر الشارع باستئذان البكر، وتجويز إجبارها على النكاح، بيَّن فيه قوة الترابط بين ترتب الأحكام على المصالح، لا على الأوصاف؛ فقال: «فظهر ظهوراً لا مرد له، أن إيجاب استئذانها صريح في نفي إجبارها، والولاية عليها في ذلك. وأما تحقيق مقصود شرعية العقد، فلأن المقصود من شرعيته انتظام المصالح بين الزوجين ليحصل النسل ويتربى بينهما، ولا يتحقق هذا مع غاية المنافرة. فإذا عرف قيام سبب انتفاء المقصود الشرعي قبل الشروع وجب أن لا يجوز؛ لأنه حينئذ عقد لا يترتب عليه فائدته ظاهراً، بخلاف ما إذا لم يكن ذلك ظاهراً، ثم يطرأ بعد العقد، والله سبحانه أعلم»(٤).

٤ ـ أن المذاهب كلها أحياناً تعلل بالأوصاف الظاهرة، دون المعاني، حتى لو قطع بعدم تحقق الحكمة، وليس هذا خاصّاً بالمذهب الحنفي؛ كما أجاز مالك وأبو حنيفة ورواية عن الإمام أحمد؛ صحة تعليق الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك؛ فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد: إن اشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشترى،

---

(١) انظر: فتح القدير (٣/ ٢٦١)، التقرير والتحبير شرح التحرير (٣/ ٢٠٨).
(٢) بدائع الصنائع (٧/ ٤٦).
(٣) انظر: المبسوط (٥/ ١٥٨، ٦/ ٦٥، ١٨/ ٣، ٢٣)، العناية شرح الهداية (٩/ ٣٨٨).
(٤) فتح القدير (٣/ ٢٦٣).

مع أن هذا النكاح والشراء ليس فيهما شيء مما قصده الشارع؛ إذ لم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لتحصيلهما وبقائهما[1].

ويشبه أيضاً ما قاله الحنابلة في الجمع إذا وجد المطر للمنفرد الذي يصلي في بيته، أو من كان طريقه إلى المسجد في ظلال يمنع وصول المطر إليه، أو من كان مقامه في المسجد، مع قطعنا هنا بعدم ترتب الحكمة التي شرع الحكم لأجلها، والتعلق بوصف خال عن الحكمة، ويعللون الجواز: بأن العذر إذا وجد استوى فيه حال وجود المشقة وعدمها، كالسفر؛ ولأن الحاجة العامة إذا وجدت؛ أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة، كالسلم، وإباحة اقتناء الكلب للصيد والماشية في حق من لا يحتاج إليهما، ولأنه قد روي أن النبي ﷺ جمع في المطر، وليس بين حجرته والمسجد شيء[2].

٥ ـ فيمكن أن يقال هنا: إنها ليست أصولاً بقدر ما هي فروع، قد يكون مذهب الأحناف فيها أكثر من غيره، ولكن وجدت فروع أخر اختلفت نظرات العلماء فيها هل تحقق الأوصاف الظاهرة مصالحها أم يبعد؟؛ فأحياناً يتعلقون بالأوصاف الظاهرة ولا يلتفتون للحكمة متى أمكن تحققها ولو على بعد. وأحياناً يلتفتون للحكمة ولا يمضون مع الأوصاف الظاهرة عندما لا تحقق المصلحة والحكمة الشرعية منها؛ كمن قال لامرأته في أول الحيض: أنت طالق مع آخر جزء من أجزاء حيضتك؛ فالذي صححه الشافعية هنا أنه طلاق سني، نظراً إلى الحكمة في تحريم طلاق الحائض، وهو تطويل العدة؛ لانتفائها في هذه الصورة إذ لا يحصل التطويل[3].

ولكن قوة هذا التعليل وضعفه مناط بتحرير كون هذه هي المصلحة

---

(١) انظر: الفروق للقرافي (٣/ ١٧١)، الموافقات (١/ ٢٢٠)، الفروع (٥/ ٤٢٤)، الإنصاف (٩/ ٥٩).

(٢) انظر: المغني (٢/ ٥٩)، كشاف القناع (٢/ ٧).

(٣) انظر: منهاج الطالبين (ص١٠٨)، الأشباه والنظائر للسبكي (٢/ ١٩١)، نهاية المحتاج (٧/ ١٣).

المقصودة وحدها، أما إذا وجدت مصلحة أخرى مناسبة، وهي قوة توقان الزوج لزوجته بعد الطهر؛ فإذا طلقها بعد الطهر دل على بُعد رغبته فيها، ولا تتحقق هذه المصلحة، إذا قال لها في أول حيضها: إنك طالق بعد حيضك؛ فتطلق بعد الطهر مباشرة قبل أن يستمتع بها.

د ـ الأثر الفقهي:

متى تحققنا من عدم إفضاء الأوصاف الظاهرة للمصالح يقيناً؛ فيجب هنا أن يدار الحكم وفق مقاصد الأحكام، ومن الفروع الفقهية على ذلك الآتي:

١ ـ أن تترتب مفاسد على التعلق بالأوصاف الظاهرة أعظم من المصالح المتحققة؛ كما ذهب غالب العلماء إلى ترك الصلاة خلف الإمام الفاسق أو المبتدع، وتعظم الكراهة حتى تصل إلى التحريم، بحسب قوة ظهور علامات الفسق والابتداع وأثرها على من خلفه، حتى لو كان أقرأ القوم؛ لذا فإن الظاهرية طردوا أصلهم هنا فأجازوا إمامة الفاسق الأقرأ؛ تعلقاً بظاهر الوصف، وعدم النظر إلى المعاني والمصالح، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «وتجوز إمامة الفاسق كذلك، ونكرهه، إلا أن يكون هو الأقرأ، والأفقه، فهو أولى حينئذ من الأفضل، إذا كان أنقص منه في القراءة، أو الفقه، ولا أحد بعد رسول الله ﷺ، إلا وله ذنوب»[١].

لكن بعض العلماء عدلوا عن الوصف الظاهر؛ للمفاسد المترتبة على إمامة الفاسق أو المبتدع؛ إذ المقصود من الإمامة الاجتماع والتآلف والتحاب، وتحصيل قدوة للناس يحملهم على أفضل الأحوال وأشرف الأوصاف؛ لذا حصر العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) مقصود الجماعة بضربين؛ **أحدهما**: الاقتداء، **والثاني**: الاجتماع على الاقتداء[٢]؛ فإذا أمهم من به فسق أو ابتداع عاد على من خلفهم، وترتب على هذا أحد مفسدتين أو كلاهما: تأثر من خلفه به، أو بغضهم له؛ فيكون اجتماعهم لأعظم وأجلّ العبادات سبب لنقص

---

(١) المحلى (٣/ ١٢٧).

(٢) قواعد الأحكام (١/ ١٥٤).

دينهم وأخلاقهم؛ فيقع التباغض والتشاحن وضياع الدين، فلا تحقق الجماعة مقاصدها، بل تنتقض مقاصدها جملة.

قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «وهذا يدلك على أن المقصد الأكثر، والغرض الأظهر من وضع الجماعة تأليف القلوب والكلمة على الطاعة، وعقد الذمام والحرمة بفعل الديانة، حتى يقع الأنس بالمخالطة؛ وتصفو القلوب من وضر الأحقاد والحسادة»[١].

وبناء على هذا: منع الإمامان: مالك وأحمد، إمامة الفاسق والمبتدع، لهذه الاعتبارات؛ درءاً لمفاسدهما، حتى أمرا من صلى خلف فاسق أو مبتدع، معلن ببدعته وفسوقه، أن يعيد صلاته، وصحح أبو حنيفة والشافعي صلاته مع الكراهة، إن كانت البدعة دون الكفر[٢].

فمنعهم ردعاً لفسقهم ليقلعوا عنه، فلو أقرينا إمامتهم، لأقرينا ضمناً ما هم عليه من فسق وفجور، ولأدى هذا إلى نشر البدع والمعاصي، واتخذ الناس أهل البدع والأهواء قدوات وأئمة لهم في شأنهم كله، وهذه مفاسد معتبر للشارع ردها ودرؤها لأنها مما يهدم به الدين، قال أبو يوسف[٣] (ت١٨٢هـ): «أكره أن يكون الإمام صاحب هوى أو بدعة؛ لأن الناس لا يرغبون في الاقتداء به»[٤]، وقال ابن فرحون (ت٧٩٩هـ): «ولا يصلى خلف

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ٥٨٢).

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٣٦)، المبسوط (١/ ٤٠)، بدائع الصنائع (١/ ١٥٦)، المجموع (٤/ ١٥٠)، المغني (٢/ ٩).

(٣) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، وولي القضاء ببغداد. وهو أول من دعي «قاضي القضاة» ويقال له: قاضي قضاة الدنيا، توفي عام (١٨٢هـ). من مصنفاته: «الخراج» و«الآثار» و«الرد على مالك بن أنس» وغيرها. انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٢٤٢)، وفيات الأعيان (٦/ ٣٧٨)، سير أعلام النبلاء (٨/ ٥٣٥)، الأعلام (٨/ ١٩٣).

(٤) المبسوط (١/ ٤١).

أهل البدع؛ ردعاً لهم»[١].

٢ ـ ومن ذلك: ما ذكره علماء الحنابلة بأنه لو اتفق في مكان قوم صم لا يفهمون معنى خطبة الجمعة؛ تسقط عنهم، ويصلّون ظهراً، وكذا لو كانوا خرساً، قال المرداوي[٢] (ت٨٨٥هـ): «فالصحيح من المذهب: أنهم يصلون ظهراً، لفوات الخطبة صورة ومعنى»[٣].

٣ ـ ونحو هذا عدم الإنصات للخطيب يوم الجمعة ممن لا يسمع الخطبة، إذا كان بعيداً، وأضاف ابن مفلح (ت٧٦٣هـ) أيضاً من لا يفهم الخطبة حتى لو سمعها، فأجاز بعض العلماء له قراءة القرآن والذكر، ورد السلام، وتشميت العاطس، حتى كان أبو يوسف (ت١٨٢هـ) ينظر في كتابه، ويصححه بالقلم، وأجاز ابن عقيل (ت٥١٣هـ): مذاكرة الفقه[٤]، قال الإمام أحمد: «وإذا لم تسمع الخطبة فاقرأ، وشمِّت، ورد السلام»[٥].

٤ ـ ومن ذلك: تخصيص السفر الذي تجري فيه الرخص بسفر الطاعة أو السفر المباح، دون سفر المعصية؛ فمع أن السفر جاء مطلقاً لم يقيد، إلا أن جمهور العلماء قيدوه بسفر الطاعة أو بالسفر المباح؛ فعدلوا عن الوصف الظاهر إلى بعضه؛ تحقيقاً للمصلحة؛ فقيدوا الوصف بالمصلحة؛ لأن الترخص لا يناسب المعصية؛ فإن ترتيب الترخص على المعصية، سعي في تكثير تلك

---

(١) تبصرة الحكام (٢/ ١٥١).

(٢) علي بن سليمان بن أحمد المرداوي ثم الدمشقي، من كبار فقهاء الحنابلة. ولد في مردا، قرب نابلس، وانتقل في كبره إلى دمشق فتوفي فيها عام (٨٨٥هـ). من مصنفاته: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» و«التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع»، وغيرها. انظر: الضوء اللامع (٥/ ٢٢٥)، البدر الطالع (١/ ٤٤٦)، الأعلام (٤/ ٢٩٢).

(٣) الإنصاف (٢/ ٣٩١)، وانظر: معونة أولي النهى (٢/ ٢٨٤)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٣١٣).

(٤) انظر: المحلى (٣/ ٢٧٤)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٣٥)، الفروع (٢/ ١٢٦)، طرح التثريب (٣/ ١٩٩)، مواهب الجليل (١/ ٥٢٦)، مجمع الأنهر (١/ ١٠٧)، رد المحتار (٢/ ١٥٩).

(٥) المغني (٢/ ٨٦).

المعصية، بالتوسعة على المكلف بسببها[١].

وخالف في هذا الظاهرية والحنفية[٢] فلم يقيدوه بالطاعة، بل متى وجد السفر ثبتت الرخصة طرداً للظاهرية أصلهم، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «ولا معنى لتفريق من فرق في ذلك بين سفر الطاعة وسفر المعصية ـ لا من طريق الخبر ولا من طريق النظر ـ»[٣]، وهذا قد يكون صحيحاً من جهة ظاهر الخبر، لكن ضعيف من جهة النظر، والله أعلم.

٥ ـ ونحو هذا: ما ذهب إليه الحنفية من أن التباعد من الخطيب يوم الجمعة أفضل وأولى، إذا كان يمدح الظلمة في خطبته، حتى لا يسمع ذلك، ولا يدعو لهم؛ لمضادته مقصد الخطبة[٤]؛ لأن: «الخطبة التي يجب استماعها: ذكر الله ورسوله، والخلفاء والأتقياء، والمواعظ. وأما ما عداها من ذكر الظلمة فخارج عنها»[٥].

٦ ـ عدم إجزاء إخراج زكاة الفطر من الشعير في هذا الوقت، مع قول ابن عمر رضي الله عنهما: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير... إلخ الحديث»[٦]، قال الباجي[٧] (ت٤٧٤هـ): «ولا خلاف في جواز

---

(١) انظر: الأم (١/٢١٢)، أحكام القرآن للجصاص (١/١٧٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/٢٦٠)، المغني (١/١٨١)، الفروق (٢/٣٣)، المجموع (١/٥٠٧).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/٩٣)، الهداية (ص٨٨).

(٣) المحلى (١/٣٣٣).

(٤) مجمع الأنهر (١/١٠٧).

(٥) انظر: المحيط البرهاني (٢/٨٣)، مجمع الأنهر (١/١٠٧)، حاشية الطحطاوي (ص٥١٩).

(٦) صحيح البخاري (١٤٣٢) واللفظ له، صحيح مسلم (٩٨٤).

(٧) سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي، فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث. أصله من بطليوس، ومولده في باجه في الأندلس، ارتحل إلى الحجاز وبغداد والموصل ودمشق، ثم عاد إلى الأندلس بعد ثلاثة عشر عاماً حصل فيها علماً كثيراً، وتولى القضاء، توفي عام (٤٧٤هـ)، من مصنفاته: «المنتقى شرح الموطأ» و«إحكام الفصول في أحكام الأصول» و«الإشارة»، وغيرها كثير. انظر: ترتيب المدارك (٤/٨٠٢)، وفيات الأعيان (٢/٤٠٨)، سير أعلام النبلاء (١٨/٥٣٥)، الأعلام (٣/١٢٥).

إخراج التمر والشعير في زكاة الفطر»[1].

فمع ورود النص، ونفي الخلاف في الجواز الذي هو أقرب إلى الاتفاق بين العلماء، إلا أنه في الوقت الحاضر قال العلماء: إنه لا يجزئ إخراج الشعير في البلاد التي تحوِّل الشعير من قوتٍ للناس إلى علفٍ لدوابهم وبهائمهم؛ لأنه لم يحقق المصلحة التي شرعت زكاة الفطر من أجلها؛ فعدلوا عن الوصف الظاهر المنضبط وهو «الشعير»، إلى أشياء لم يرد بها النص كالأرز؛ لأنها تحقق المعنى والمصلحة الشرعية من زكاة الفطر.

قال أشهب[2] (ت٢٠٤هـ): سمعت مالكاً يقول: «لا يؤدي الشعير إلا من هو أكله»[3]، وقال الشافعي: «وإن اقتات قوم ذرة، أو دخناً، أو سلتاً، أو أرزاً، أو أي حبة ما كانت، مما فيه الزكاة؛ فلهم إخراج الزكاة منها؛ لأن رسول الله ﷺ إذ فرض زكاة الفطر من الطعام، وسمى شعيراً وتمراً، فقد عقلنا عنه أنه أراد من القوت؛ فكان ما سمى من القوت ما فيه الزكاة»[4].

وبناء على هذا فإن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) قرر الخلاف بين العلماء في إجزاء إخراج حتى التمر في صدقة الفطر، إذا لم يكن مقتاتاً ومعروفاً في بلدهم فقال: «وهذا كما أنه فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير عن كل صغير وكبير ذكر وأنثى من المسلمين، وكان هذا هو الفرض على أهل المدينة؛ لأن الشعير والتمر كان قوتهم، ولهذا كان جماهير العلماء على أنه من اقتات الأرز والذرة ونحو ذلك، يخرج من قوته، وهو إحدى

---

(١) المنتقى (٢/ ١٨٦).

(٢) أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي، أبو عمرو، فقيه الديار المصرية في عصره. كان صاحب الإمام مالك. قال الشافعي: ما أخرجت مصر أفقه من أشهب، لولا طيش فيه. قيل: اسمه مسكين، وأشهب لقب له. توفي بمصر عام (٢٠٤هـ). انظر: ترتيب المدارك (٢/ ٤٤٧)، وفيات الأعيان (١/ ٢٣٨)، سير أعلام النبلاء (٩/ ٥٠٠)، الأعلام (١/ ٣٣٣).

(٣) الاستذكار (٣/ ٢٧٠). وانظر: التمهيد (٤/ ١٣٨)، بداية المجتهد (١/ ٢٣٥).

(٤) الأم (٢/ ٧٥).

الروايتين عن أحمد، وهل يجزيه أن يخرج التمر والشعير إذا لم يكن يقتاته؟. فيه قولان للعلماء»[1].

وخلاصة هذا المبحث:

أن الأحكام تدار على الأوصاف الظاهرة مع معانيها ومقاصدها فهو الأصل في الأحكام؛ فمن استحضر النظرين: الأوصاف والمصالح، وأعملهما مع بعضهما؛ قوى كل واحد الآخر وشده وعاد كمالاً على المكلف؛ فحقق أكمل رتب التعبد له ﷻ؛ فالأوصاف محققة للمصالح والمقاصد من الأحكام، والمصالح والمقاصد مبينة وموضحة أثر تلك الأوصاف وقيمتها؛ فالحكم يدار على الأوصاف الظاهرة، والمقاصد تقيد وتوضح وتبيِّن تلك الأوصاف، لكن لا يضر تخلف بعض المصالح أحياناً، ولا يقدح في أصل الوصف، إذا كان الوصف صحيحاً معتبراً؛ إذ المصالح أحياناً تكون ظاهرة قريبة، وأحياناً تكون خفية بعيدة، وأحياناً تكون أفراداً، وأحياناً تكون جماعات؛ فمهما أمكن تعليق الأحكام بأوصافها الظاهرة علقنا الحكم على هذا الوصف؛ فهو أولى من النظر في الحكم، وهي الرتبة الأولى.

وأما إذا كانت الأوصاف في أصلها غير منضبطة؛ فيدار الحكم على الوصف والحكمة معاً، فلا يلغى الوصف جملة، ولا يعتمد على الحكمة جملة، وإنما تعلق الأحكام على التمازج والتداخل بينهما.

وأما إذا انتفت المصالح تماماً من تعليق الأحكام على الأوصاف الظاهرة، أو حصلنا مصالح تتضمن مصالح الأوصاف وتزيد عليها، أو حصلت مفاسد تتعدى مصلحة الوصف الظاهر؛ فعندئذ الحكم بالحكمة والمصلحة التي جاء لتحصيلها، ويلغى الوصف الظاهر. والله أعلم وأحكم.



---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٨٧). وانظر: مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٢٦).

المبحث الثالث

الأسماء الشرعية



المطلب الأول

أنواع الأسماء، ومرجع حدها

الأسماء التي يتعامل بها الناس على ثلاثة أنحاء مختلفة؛ فمنها[1]:

١ ـ أسماء الأجناس كقولك حيوان، وجن، وإنس، ورجل، وفرس، وخمر، وما جرى مجرى ذلك. هذا الضرب من الأسماء مأخوذ من اللغة. فما كان من أسماء اللغة، فإنه لا يكون اسماً إلا بمواصفات أهلها، واصطلاحهم عليها، حتى يكون كل من كان من أهل اللغة إذا سمعها عرف المراد بها، وبموضوعها. ومتى لم يكن كذلك، لم يكن اسماً لأجل اللغة.

٢ ـ أسماء الأشخاص وهو ما يسمى به الشخص الواحد، للتمييز بينه وبين غيره، ولا يفيد فيه معنى، وإنما هو لقب لُقب به، لتعريفه وتمييزه من غيره، كقولك: زيد، وعمرو، وخالد. ولا يتعلق ذلك باللغة، ولا بموضوعات أهلها واصطلاحهم؛ لأن لكل أحد أن يسمي نفسه ما شاء، غير محظور بذلك عليه. فأسماء الأشخاص ـ وهي الألقاب التي لا يتعلق وصفها باللغة، لكل أحد أن يسمي نفسه بما شاء منها ـ فليس طريقها اللغة، ولا مدخل لها فيها، ولا يعتبر فيها الاتباع والسماع، أو غير محظور على كل أحد أن يتسمى بما شاء منها لأن الأسماء الموضوعة للأعيان أو للأشخاص عند أهل اللغة المقصود بها تعريف المسمّى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقّق ذلك الوصف في المسمّى، بمنزلة الأسماء الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه.

---

(١) أغلبه مأخوذ من: الفصول في الأصول (٤/ ١٠٩)، وانظر: اللمع (ص١٨ ـ ٢٠)، البرهان (١/ ٤٦ ـ ٤٨)، كشف المشكل (١/ ٤٠)، بداية المجتهد (١/ ٣٨١)، شرح الكوكب (١/ ١٣٨).

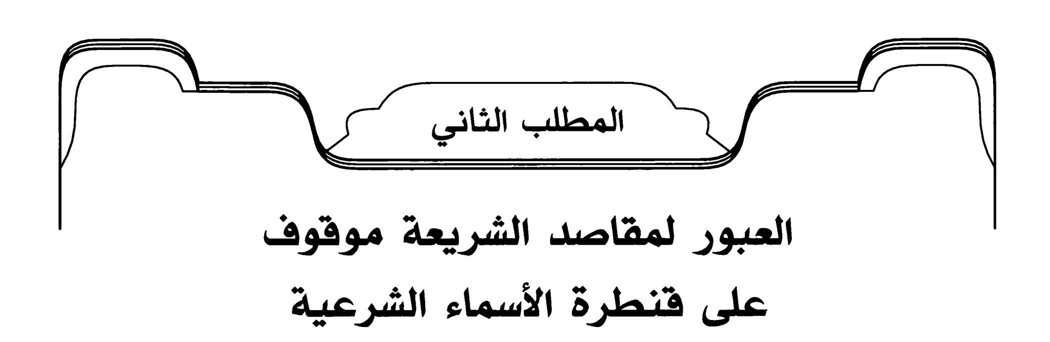
٣ ـ أسماء هي أوصاف للمسمى بها، وهي مشتقة من أفعال الموصوفين بها، أو أحوال يكونون عليها، أو صفات يكونون بها. كقولك: قائم، وقاعد، ومؤمن، وكافر، وأحمر، وأسود، وحيّ، وقادر، ونحو ذلك. فهذا الضرب من الأسماء يفيد أوصافاً في المسمى بها، أو أسماء أخر.

وهي **أسماء الشرع**، وهي **مقصورة على ما يرد به التوقيف**. نحو: الكافر، والمؤمن، والمنافق. ونحو: الصلاة، والزكاة، والصوم، والربا، ونحوها؛ فسبيلها التوقيف، فقد وضعت في الشرع لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة؛ فهي مشتقة من صفات المسمى بها في أصل اللغة. وسبيلها الاصطلاح، ومواضعة أهل اللغة على معانيها في الأصل. ومن حكمها أن لا يُشكل معانيها عند سماعها على من كان من أهلها، وهي تجري في بابها مجرى أسماء الأجناس؛ فإن أهل الشريعة سبيلهم أن يعرفوها كما عرف أهل اللغة الأسماء اللغوية.

وقد بيَّن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) المرجع في حدود هذه الأسماء بقوله: «إن هذه الأسماء جاءت في كتاب الله وسُنَّة رسوله معلقاً بها أحكام شرعية، وكل اسم فلا بد له من حد، فمنه ما يعلم حده باللغة؛ كالشمس والقمر والبر والبحر والسماء والأرض. ومنه ما يعلم بالشرع؛ كالمؤمن، والكافر، والمنافق، وكالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج. وما لم يكن له حد في اللغة ولا في الشرع: فالمرجع فيه إلى عرف الناس»[1].



(١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٦)، وانظر قريباً جداً من هذا الكلام في إعلام الموقعين (١/ ٢٠٣).



المطلب الثاني

العبور لمقاصد الشريعة موقوف على قنطرة الأسماء الشرعية

لا يمكن للمجتهد الوصول لمقاصد الشريعة، إلا بالأسماء الشرعية، التي جاءت بها الشريعة، والضابط التي يعرف بها الاسم الشرعي من غيره، تعليق الأحكام عليها؛ فأي اسم علق عليه أي حكم شرعي، صار اسماً شرعيّاً، لا لغويّاً، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «فإن كل اسم بني عليه حكم شرعي، فهو اسم شرعي، لا لغوي»[١].

ولا يتصور هذا إلا من خلال الآتي:

الأول: حفظها من التبديل والتغيير والنقل إلى معان مخالفة؛ فإن تبديلها تبديل للمصالح الشرعية التي جاءت لها؛ فمتى بقيت الأسماء الشرعية محفوظة بقيت مصالح الشريعة محفوظة. ومتى تغيرت واستبدلت بغيرها؛ ضاعت تلك المصالح؛ لأن الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب، والحسنات والسيئات؛ إنما بني على هذه الأسماء؛ فمتى ورد في خطاب الشارع اسماً شرعيّاً؛ كالأمر بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصلة الرحم، والإخلاص، والعبادة، والتوحيد، والصدقة، والذكر والدعاء، والتسبيح، والأضحية، وصلاة الكسوف، والاستخارة، والانتهاء عن الموبقات، والكبائر، والشرك، والكفر، والنفاق، والرياء، والربا، والغش، والميسر، وقتل النفس، والقول على الله بلا علم، والزنا، والسحر... إلخ؛ علم أهله معناه، أو سألوا وتتبعوا معناه من نصوص الشارع فعلموا حدوده الشرعية المعتبرة؛ فقاموا به،

(١) كشف الأسرار (٣/ ٣٤٤).

وبادروا امتثاله، فعلاً أو تركاً؛ فقامت المصالح، وانتفت المفاسد المرتبة على الأوامر والنواهي.

قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «إن لكل مسمى من عرض أو جسم، اسماً يختص به؛ يتبين به مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبداً، ولبطل خطاب الله تعالى لنا»[(١)]؛ فإذا ما تبدلت تلك الأسماء وتغيرت؛ ضاعت الأوامر والنواهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب؛ إذ لا يعرف الناس بما يأتمرون وعما ينتهون، ولا يعلمون كيف يُنزَّل المدح أو الذم، ولا الثواب والعقاب، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «فمن أشرف العلوم وأنفعها؛ علم الحدود، ولا سيما حدود المشروع المأمور والمنهي؛ فأعلم الناس، أعلمهم بتلك الحدود، حتى لا يدخل فيها ما ليس منها، ولا يخرج منها ما هو داخل فيها»[(٢)].

فلهذا كان طريق من أراد التفلت من الشريعة وتبديل معالمها، والاحتيال على أحكامها؛ تغيير مسمياتها؛ إما بتسمية الحق بالأسماء الباطلة لينفر الناس عنه، أو تسمية الباطل بأسماء الحق ليقع الناس فيه؛ كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: «**ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها**»[(٣)]، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له»[(٤)].

وأشد من هذا وأنكى تسمية الباطل بأسماء الحق؛ كاختراع وتسمية الأصنام التي تعبد من دون الله: ﴿ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]؛ تلبيساً وتدليساً

---

(١) الإحكام (٣/ ٢٧٠).

(٢) الفوائد (ص١٤١).

(٣) سنن أبي داود (٣٦٩١)، سنن ابن ماجه (٣٣٨٤)، سنن النسائي (٥٦٥٨)، من حديث أبي مالك الأشعري رضي الله عنه، وصححه الحاكم (٧٢٣٧) ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (٢/ ١٢٣٦).

(٤) الموافقات (١/ ٢٩٠).

وخداعاً للناس؛ تواطأ وتمالأ عليه الأبناء والآباء؛ إصراراً منهم على التبديل والتغيير؛ ليوقعوا الخلق في أعظم الذنوب وهو الشرك، كما كرره المولى سبحانه في ثلاث آيات من كتابه العزيز: ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [الأعراف: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾ [النجم: ٢٣]؛ فهذه كلها من تسمية الباطل بأسماء الحق؛ ليوقعوا الناس فيها، ويسهلوا الشرك على الناس.

وعكس هذا: تسمية الحق بأسماء الباطل لينفروا الناس عنه؛ كتسمية القرآن سحراً وشعراً، وتسمية النبي عليه الصلاة والسلام كاهناً، وتسمية المسلم صابئ؛ لينفر الناس عنه؛ إذ لا شيء أعون على تلبيس العلوم وإفسادها، وإبطال الحقائق وإيقاع الحيرة؛ من تخليط الأسماء الواقعة على المعنى، ومزجها، حتى يوقعوا على الحق اسم الباطل، لينفروا عنه الناس، ويوقعوا على الباطل اسم الحق، ليوقعوا فيه من أحسن الظن بهم، وليجوزوه عند الناس كما بيَّنه ابن حزم (ت٤٥٦هـ)[١].

وعلى هذا الأصل: قرر العلماء بأن الأسماء الشرعية توقيفية، لا يجوز لأحد تبديلها وتغييرها[٢]؛ فمتى حفظت الأسماء الشرعية حفظت مصالح الشريعة كلها، وسهل الوصول لمقاصدها، ومتى ضيعت الأسماء الشرعية ضاعت الشريعة، وصعب الوصول لمقاصد الشارع، بل قد يتبدل ويقلب مقصد الشارع.

وقد جلى هذا ووضحه الطوفي (ت٧١٦هـ) لما بين مقاصد الأسماء الشرعية بقوله: «إن حكمة الشرع تقتضي تخصيص مسمياته بأسامٍ مستقلة. . .

---

(١) الإحكام لابن حزم (٦/٢٦٨).

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/١١٦، ٤٩١، ٥٩٨، ٦٣٧، ٣/١٥٦)، الفصول في الأصول (١/٣٦٨).

أما أن حكمة الشرع تقتضي تخصيص مسمياته بأسام مستقلة فذلك لوجهين:

أحدهما: أن ذلك أشرف له، وأنبل لقدره، من جهة أنه بذلك يكون مستقلّاً بنفسه في ألفاظه ومعانيه، وبتقدير عدم ذلك يكون تبعاً للغة في ألفاظه، ولا شك أن الاستقلال أشرف من التبعية، ولهذا قال الشاعر الحكيم:

ليت هنداً أنجزتنا ما تعد وشفت أنفسنا مما نجد
واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

والاستبداد: الاستقلال.

الوجه الثاني: أن تخصيص مسمياته بأسام مستقلة هو أبين للمكلفين، وأجدر بزوال الاشتباه عنهم؛ لأن بتقدير ذلك يكون لفظ الصلاة مثلاً مشتركاً بين الدعاء لغة، والصلاة شرعاً، وصدور اللفظ عن الشارع قرينة في إرادة المسمى الشرعي، والمشترك إذا انضمت إليه القرينة صار في غاية البيان، وهو أبين من المتواطئ، بتقدير عدم تخصيص الشرع مسمياته بأسام مستقلة»[1].

الثاني: إذا تحرر أن الشريعة إنما جاءت بأسماء، تضبط وتحفظ أحكامها، من الخلل والزيادة والنقصان، وتدل أهل التكليف عليها ليصلوا إلى مراده ﷻ بسهولة ويسر؛ فإن هذه الأسماء الشرعية متضمنة أوصافاً، متى زالت تلك الأوصاف زال الحكم الشرعي، ومتى بقيت تلك الأوصاف بقي الحكم الشرعي؛ فكل اسم بأوصافه ومعانيه التي تضمنها وحواها، لا بلفظه المجرد؛ لأن كل الأسماء الشرعية هي أسماء مشتقة دالة على معنى ما اشتقت منه، وليست أسماء أعلام أو أجناس مجردة.

قال الماوردي (ت٤٥٠هـ): «وقد جعل الله تعالى للأحكام أعلاماً هي أسماء ومعان. فالأسماء ألفاظ ظاهرة تعرف بالبديهة. والمعاني علل باطنة تعرف بالاستنباط. فيكون الحكم بالاسم مقصوراً عليه، وبالمعنى متعدياً عنه، فصار معنى الاسم أحق بالحكم من الاسم، لعموم المعنى بالتعدي، وخصوص الاسم بالوقوف. ولئن كانت المعاني تابعة للأسماء؛ لأنها مستودعة

---

(١) شرح مختصر الروضة (١/٤٩٢).

فيها؛ فالأسماء تابعة لمعانيها لتعديها إلى غيرها»[(١)].

وقد بيَّن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) الاشتقاق الصحيح المؤثر في المسميات بقوله: «الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع اسم لشيء ما مأخوذ من صفة فيه؛ كتسمية الأبيض من البياض، والمصلي من الصلاة، والفاسق من الفسق، وما أشبه ذلك، وليس في ذلك من هذا ما يوجب أن يسمى أبيض ما لا بياض فيه، ولا مصلياً من لا يصلي، ولا فاسقاً من لا فسق فيه.. وأما ما عدا هذا من الاشتقاق ففاسد البتة، وهو كل اسم علم، وكل اسم جنس، أو نوع أو صفة؛ فإن الاشتقاق في كل ذلك مبطل ببرهان ضروري»[(٢)].

ولهذا قرر العلماء: إن الحكم إذا علق باسم مشتق، دل على أن ذلك المعنى الذي اشتق منه الاسم، هو علة الحكم؛ لأن الاسم المشتق من معنى لا يتحقق بدون ذلك المعنى، فإن اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعال التفضيل؛ يمنع ثبوت معناها، دون ثبوت معنى المصدر التي هي مشتقة منه[(٣)].

قال القاضي أبو يعلى[(٤)] (ت٤٥٨هـ): «يجوز أن تجعل الأسماء عللاً للأحكام؛ سواء في ذلك الأسماء المشتقة؛ كقولك: قائم، وقاعد، وشاتم، وضارب. وأسماء الألقاب كقولك: زيد، وعمرو، وحمار، وحائط، وماء،

---

(١) الحاوي (١٦/ ١٣٠).

(٢) الإحكام (٨/ ٥٥٨).

(٣) انظر: بداية المجتهد (٢/ ١٠٧)، بدائع الصنائع (٥/ ١٨٤)، الفتاوى الكبرى (٦/ ٢٣٧)، مجموع الفتاوى (١٢/ ٥١٢)، تبيين الحقائق (١/ ٦٢).

(٤) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، أبو يعلى، الحنبلي، عالم عصره في الأصول، والفروع، وأنواع الفنون، عمدة مذهب الحنابلة، ولي القضاء بعد تمنع، واشترط أن لا يحضر أيام المواكب، ولا يخرج في الاستقبالات، ولا يقصد دار السلطان، فقبل القائم شرطه، عاش في بغداد، وتوفي فيها عام (٤٥٨هـ). من مصنفاته: «الأحكام السلطانية» و«العدة» في أصول الفقه، و«أحكام القرآن» وغيرها كثير. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣)، تاريخ بغداد (٢/ ٢٥٦)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٨٩)، الأعلام (٦/ ٩٩).

وتراب». وقد نصَّ عليها أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ فقال في رواية الميموني: «يجوز التوضؤ بماء الباقلاء والحمص؛ لأنه ماء، إنما أضفته إلى شيء لم يفسده»[1].

قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «والمعاني هي المصرفة للأسماء، والمرتبة لها»[2].

وبناء عليه: فإن تعدية الأحكام عن تلك الأسماء أو قصرها عليها؛ موقوفة على وجود معنى الاسم في المحل الآخر، فلو تشابهت الأسماء، واختلفت المعاني؛ لم تجز التعدية. ولو اختلفت الأسماء وتشابهت المعاني جازت التعدية، فمتى وجدت تلك المعاني في محال أخرى أخذت نفس الحكم، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «فإن الشريعة لما وضعت أسماء لمعاني مثل الصلاة والزكاة والحج، لاختصاصها بأحكام شرعية؛ جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى»[3].

وقال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «فإن قيل: بل كانت الحيوانات كلها عند العرب صيداً؛ فإنها كانت تأكل كل ما دب ودرج، ثم جاء الشرع بالتحريم؛ فغير الشرع الأحكام دون الأسماء. قلنا: هذا جهل عظيم، إن الصيد لا يعرف إلا فيما يؤكل. وقولهم: إن الشرع غير الأحكام دون الأسماء باطل؛ لأن الأحكام تابعة للأسماء»[4]، وقال: «وإذا علق الشارع الحكم على اسم جامد، أفاد ما تفيده الإشارة، وهي بيان المحل خاصة، وإذا علق الحكم على اسم مشتق؛ أفاد تعليل الحكم بمعنى الاسم»[5].

فقيام الأحكام في حق الأسماء مناط ببقاء الأوصاف المؤثرة المعتبرة للشارع؛ فإذا وجدت بكاملها قام الحكم كاملاً، وإذا وجد بعضه قام بعض الحكم، وإذا انتفت تماماً انتفى الحكم تماماً، قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ):

---

(١) العدة (٤/ ١٣٤٠).
(٢) معالم السنن (١/ ١١).
(٣) كشف الأسرار (٣/ ٣٤٤). وانظر: اللمع (ص١٠٨).
(٤) أحكام القرآن (٢/ ١٧٧).
(٥) قانون التأويل (ص١١٠).

«لا تكون التسمية مناط الأحكام، ولكنها تدل على مسمى ذي أوصاف، وتلك الأوصاف هي مناط الأحكام؛ فالمنظور إليه الأوصاف خاصة»[١].

وقد قرر الزركشي (ت٧٩٤هـ) بأن الاسم الشرعي كما يثبت بالتوقيف، يثبت بالاجتهاد، عند إلحاق اسم آخر بالاسم الشرعي الأصلي؛ لوجود نفس المعنى فيه؛ كما في إلحاق أنواع أخرى يثبت بها الربا، بالأنواع الستة فتكون ربوية[٢]، وكما في إلحاق ما يقتات في زكاة الفطر بما جاء النص عليه؛ فتكون زكوية؛ فيشملها الاسم الشرعي.

الأثر الفقهي:

١ ـ وبناء على الترابط بين المعنى والاسم في الأحكام؛ اختلف حكم الخمر، والنجاسة، والكلب، والميتة؛ إذا استحالت؛ فتبدلت وتغيرت مسمياتها إلى خل، أو تراب، أو دخان، أو ملح، أو نبات؛ فتغيرت أحكامها بناء على تغير حقيقتها وأوصافها، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «قد أجمع المسلمون على أن الدابة إذا علفت بالنجاسة، ثم حبست وعلفت بالطاهرات حل لبنها ولحمها، وكذلك الزرع والثمار إذا سقيت بالماء النجس، ثم سقيت بالطاهر حلت؛ لاستحالة وصف الخبث وتبدله بالطيب. وعكس هذا أن الطيب إذا استحال خبيثاً صار نجساً كالماء والطعام إذا استحال بولاً وعذرة... ومن الممتنع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم والوصف دائر معه وجوداً وعدماً؛ فالنصوص المتناولة لتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر؛ لا تتناول الزروع، والثمار، والرماد، والملح، والتراب، والخل، لا لفظاً ولا معنى، ولا نصّاً ولا قياساً»[٣].

٢ ـ وهكذا في الصور والمعازف؛ لما تمزق، أو تكسر؛ يجوز الانتفاع بالقماش والخشب لتغير مسمياتها. وجاءت إناطة الحكم بجواز التطهر بالماء

---

(١) مقاصد الشريعة (ص٢٥٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (٢/٢٦٣).

(٣) إعلام الموقعين (١/٢٩٧).

متى بقي على مسماه، ومتى زال عنه اسم الماء لم يجز التطهر به. وكذا في من وجد سلعته بعينها بعدما أفلس فهو أحق بها، بشرط ألا يكون أحدث المفلس بها ما يغير صفتها حتى يزيل اسمها كنسج الغزل، وخبز الدقيق، وطحن الحنطة، وعمل الزيت صابوناً، أو قطّع الثوب قميصاً، أو نجّر الخشب أبواباً، أو عمل الشريط أبراً، أو نحو ذلك؛ امتنع الرجوع لتغير أسمائها[1].

٣ ـ لما ارتاب الصحابي في خروج ماء البحر عن مسمى الماء المعتاد لاختلافه في لونه وطعمه؛ سأل النبي عليه الصلاة والسلام عن حكم التطهر به بقوله: «أفنتوضأ بماء البحر»[2]، للارتباط بين الاسم والحكم. وتردد العلماء في عد المريضة والعمياء على صاحب المال في الزكاة؛ لأن المرض يخرجها عن وصفها[3]؛ لذا أناط ابن رشد (ت٥٩٥هـ) أصل الخلاف ببقاء الاسم من عدمه فقال: «وسبب اختلافهم: هل مطلق الاسم يتناول الأصحاء والمرضى، أم لا يتناولهما؟»[4].

٤ ـ ولما خرجت صلاة الجنازة عن اسم الصلاة، بفقدانها غالب وأهم الأركان؛ لم يثبت الإمامان: أبو حنيفة ومالك القراءة ركناً فيها، مع إثباتهم لها ركناً في الصلاة المعتادة، إنما يحمد الله ويثني عليه في التكبيرة الأولى، ثم يصلي على النبي بعد التكبيرة الثانية، ثم يشفع للميت بعد التكبيرة الثالثة، ثم يكبر الرابعة ويسلم[5]. ولم يثبت الأئمة فيها سجود السهو، لو سها فيها؛ لأنه لا سجود في صلبها؛ فلا يدخلها جبراناً[6].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٢٢)، الإنصاف (٥/ ٢٨٩)، كشاف القناع (٣/ ٤٢٧).
(٢) سنن أبي داود (٨٣)، سنن الترمذي (٦٩)، وقال: حسن صحيح، سنن بن ماجه (٣٨٦)، سنن النسائي (٣٣٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وصححه ابن حبان (١٢٤٣) ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه.
(٣) انظر: معالم السنن (١/ ٣٧)، بداية المجتهد (١/ ٢١٠).
(٤) بداية المجتهد (١/ ٢١٠).
(٥) انظر: المبسوط (٢/ ٦٤)، الاستذكار (٣/ ٤٠)، بدائع الصنائع (١/ ٣١٣)، بداية المجتهد (١/ ١٨٨)، الذخيرة (٢/ ٤٦٠).
(٦) انظر: نهاية المطلب (٣/ ٥٩)، المغني (١/ ٣٩٠).

٥ ـ وإذا نبشت القبور من المقبرة؛ تغير مسماها؛ فعادت أرضاً طيبة؛ تصح الصلاة فيها؛ لأن مسماها قد تغير فلا يشملها النهي، قال أنس في موضع مسجده عليه الصلاة والسلام: «وكان فيه قبور المشركين، فأمر بها رسول الله ﷺ فنُبشت»[١]، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «فيه من الفقه: أن المقابر إذا نبشت، ونقل ترابها، ولم يبق هناك نجاسة تخالط أرضها؛ فإن الصلاة فيها جائزة... فإذا نقلت عنها؛ زال ذلك الاسم، وعاد حكم الأرض إلى الطهارة»[٢].

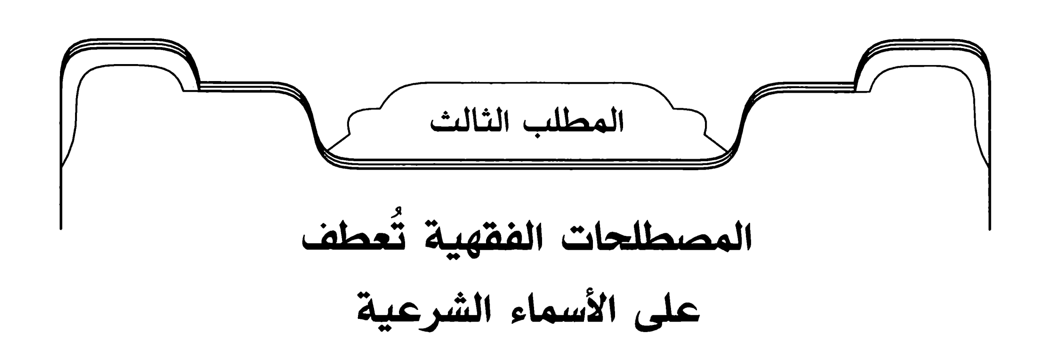
٦ ـ إناطة بعض الفقهاء تحريم صنف من الحيتان يسميه بعض الناس بـ«خنزير البحر» باسمه؛ كالليث بن سعد، وأبي حنيفة، قال الجصاص (ت٣٧٠هـ): «ظاهر قوله: ﴿وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [البقرة: ١٧٣] موجب لحظر جميع ما يكون منه في البر وفي الماء لشمول الاسم له»[٣]. وخالفهم في هذا بقية الأئمة؛ إذا أباحوا أكله بالنظر إلى المسمى والمعنى المؤثر، وهو وجوده في البحر، دون مجرد الاسم[٤].

٦ ـ بنى ابن رشد (ت٥٩٥هـ) اختلاف اسم ما يذبح في الحج على اختلاف حكمه بقوله: «إن الشرع لما فرق بين اسمهما؛ فسمى أحدهما نسكاً، وسمى الآخر هدياً؛ وجب أن يكون حكمهما مختلفاً»[٥].



---

(١) صحيح البخاري (١٨٦٨)، صحيح مسلم (٥٢٤) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.
(٢) معالم السنن (١/ ١٢٢).
(٣) أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٧٥).
(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٧٥)، المحلى (٦/ ٦٠)، المنتقى شرح الموطأ (٣/ ١٢٨)، المبسوط (١١/ ٢٤٨)، بدائع الصنائع (٥/ ٣٥)، المغني (٩/ ٣٣٨)، الإنصاف (١٠/ ٣٦٦)، شرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ٢٦)، مقاصد الشريعة لابن عاشور (ص٢٥٣).
(٥) بداية المجتهد (١/ ٢٩٤).



المطلب الثالث

المصطلحات الفقهية تُعطف على الأسماء الشرعية

حاول الفقهاء فهم الأسماء الشرعية العملية فهماً تامّاً، بضبط حدودها؛ فوصفوها توصيفاً يمنع غيرها دخوله فيها، ويمنع أفرادها خروجها منها، وكان شأنهم في هذا دقيقاً؛ فجمعوا لفهم الاسم الشرعي النصوص والمعاني والمصالح الشرعية، وبحسب قدرة كل فقيه الإحاطة بهذه الأصول كمل فهمه للاسم الشرعي، وبقدر ضعفه ضعف فهمه للاسم، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ولا يختلف الناس أن حد الشيء ما يمنع دخول غيره فيه، ويمنع خروج بعضه منه..، فإن أعلم الخلق بالدين، أعلمهم بحدود الأسماء التي علق بها الحل والحرمة»[١].

فجاء في المنهيات: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ ليشمل النهي كل الطرق والوسائل المؤدية إليها؛ لأن الوقوع في المنهيات سبيل نقض المصالح كلها. وجاء في الأوامر: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]؛ والاعتداء في الأمر يشمل جانبي الإفراط والتفريط بالغلو أو التقصير؛ أي: بترك بعض ما يشمله الأمر، أو بإدخال أشياء ليست منه؛ فكله يعود على الاعتداء في الأوامر المشتملة على الأسماء الشرعية[٢].

فاتجه الفقهاء إلى تحرير معاني هذه الأسماء، لكثرة ما يدور ويترتب عليها من أحكام وعمل، قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «وأحكام الديانة إنما

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٢٠٣).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (٢/ ١٦٠)، تيسير الكريم الرحمٰن (ص٨٨).

جاءت على الأسماء؛ فللفضة حكمها، وللذهب حكمه، وكذلك كل اسم في العالم. فإذا سقط الاسم الذي عليه جاء النص بالحكم؛ سقط ذلك الحكم، وانتقل المسمى إلى الحكم الذي جاء في النص على الاسم الذي وقع عليه؛ كالعصير، والخمر، والخل، والماء، والدم، واللبن، واللحم، والآنية، والدنانير، وكل ما في العالم. فإن كان المزج في الفضة أو الذهب، لا يغير صفاتهما التي ما دامت فيها سميا فضة وذهباً؛ فهي فضة وذهب؛ فالزكاة فيهما»[1].

وبمحاولة فهم أئمة الاجتهاد للأسماء الشرعية، جاء الاختلاف في المصطلحات الفقهية؛ فأحياناً تأتلف فهوم أهل الاجتهاد في معاني الأسماء الشرعية، وأحياناً تختلف في بعض أوصافها، وتتفق في أصلها، وأحياناً يفهم كل مجتهد جهة من جهات الاسم الشرعي يكمله فهم المجتهد الآخر، وأحياناً يصح كل اجتهاد في فهم الاسم الشرعي بحسب الحال أو الزمان أو المكان دون إطلاق.

فظهر مما سبق: أنه يوجد أسماء شرعية، ومصطلحات فقهية؛ فالاسم الشرعي ما وردت به النصوص الشرعية لفظاً أو معنى، والمصطلح الفقهي فهم أئمة الاجتهاد لتلك الأسماء الشرعية أو ما أضافوه لتكميل هذا الفهم، فالمصطلحات الفقهية اجتهاد الأئمة في فهم الأسماء الشرعية. فأحد أصول تشكل مذاهب أهل الاجتهاد؛ قائم على اختلاف اجتهادهم في فهم الأسماء الشرعية الواردة في النصوص، وهذا معنى قول بعض الفقهاء: «والمعاني الفقهية تُعطف على الأسماء الشرعية»[2].

قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «وإنما حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع، وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع، من حيث أنهما طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع؛ لتهدينا

(١) المحلى (٤/ ٣٠).
(٢) فتح القدير لابن الهمام (٧/ ٢٠).

إلى الوصف المرعي للشارع»[1].

ولهذا: جاء تحذير طوائف من العلماء من رد الأسماء الشرعية إلى الاصطلاحات الفقهية الحادثة لتفسيرها بها؛ إذ لا يرد فهم دلالات نصوص وألفاظ سابقة، إلى اصطلاحات وأسماء حادثة؛ لأن هذا أحد أسباب الخطأ المشتهرة في إصابة مقاصد الشارع، لحدوث الخطأ في فهم الخطاب والنصوص الشرعية، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[2].

الأثر الفقهي:

١ ـ ففهم ـ مثلاً ـ معنى: «الاعتكاف» بكونه اسماً شرعيّاً؛ أظهر قدراً من الاتفاق بين أئمة الاجتهاد في أصل معناه بأنه: «لزوم المسجد للطاعة»، إلا أن الأحناف أضافوا وصفاً، باشتراط كون المعتكف صائماً، وأضاف المالكية حدّاً زمانيّاً أدنى: بأن جعلوا أقلّه يوماً وليلة، فلا يصح أقل من هذا، مع اشتراط الصيام وفاقاً للحنفية. وخلا عند الشافعية والحنابلة من هذين الوصفين، فيصح الاعتكاف عندهم من المفطر، ولو ساعة[3].

٢ ـ أن لأئمة الاجتهاد واتباعهم بعض المصطلحات الأخرى الخاصة بهم أحياناً؛ لبيان وإيضاح الأسماء الشرعية في أحوالها المختلفة، أو رتبها، أو ضبط حدودها، أو كمال بيانها، للمكلف حال العمل لاشتباهها مع غيرها.

فعموم التطوعات ـ مثلاً ـ جاءت كاسم شرعي عام، حاول العلماء تقسيمه بمصطلحات فقهية ليسهل على المكلف العمل ببيان رتب التطوع؛ كمصطلح: «السُّنَّة المؤكدة» أو «التطوع» أو «المندوب» أو «المستحب»، وقرر

---

(١) مقاصد الشريعة (ص٢٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/١٠٧).

(٣) انظر: أنيس الفقهاء (ص١٣٨)، التعريفات (ص٣٨)، طلبة الطلبة (ص١٠٧)، الروض المربع (ص١٨٩).

المقري (ت٧٥٨هـ) مراتب التطوع بـ: السُّنَّة، ثم الفضيلة وتسمى الرغيبة، ثم النافلة؛ متدرجة من الأقوى إلى الأضعف[(١)].

قال النفراوي[(٢)] (ت١١٢٦هـ) في بيان مصطلح المالكية للتطوعات: «إن قيل: المستحب فعله النبي ﷺ، كما أن المسنون فعله أيضاً فما وجه التفرقة؟ فالجواب ما تقدم من أن التفرقة اصطلاح فقهي لمعظم الفقهاء، من أن الذي فعله وداوم عليه، وأظهره في جماعة؛ يعبرون عنه بـ«السُّنَّة»، وما سواه مما لم يظهره في جماعة إن حض على فعله يسمى «رغيبة»، وما لم يحض على فعله يسمى «مستحبّاً»، ومقابل المعظم من الفقهاء يسمون غير الواجب بالسُّنَّة، وهم البغداديون؛ لأن الجميع فعله عليه الصلاة والسلام»[(٣)]. وأنواع الفرائض بـ«فرض عين» و«فرض كفاية».

وأحياناً للتمييز بين بعض الأنواع المتشابهة مثل تفريق قيام رمضان عن غيره بـ«صلاة التراويح «لأن لها أوصافاً شرعية تختلف بها عن غيرها من قيام الليل في باقي السنة. أو الضبط للمكلف كي لا تلتبس عليه الأحكام بـ«تغييب الحشفة» أو «لبس المخيط»، أو «ما لا نفس له سائلة» للدلالة على أصل علة الحكم؛ فكلها مصطلحات فقهية هي أوصاف محددة تترتب عليها أحكام بمجرد قيام المكلف بها.

٣ ـ تظهر خطورة رد الأسماء الشرعية إلى المصطلحات الفقهية الحادثة بقلب المعاني وتبديل المصالح الشرعية بالآثار الفقهية التالية:

أ ـ كما لو رُدَّ فهم لفظ «الواجب» الوارد في النص: «**غسل يوم الجمعة**

---

(١) انظر: قواعد المقري (٢/ ٣٨٦).

(٢) أحمد بن غانم (أو غنيم) ابن سالم بن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، فقيه من بلدة نفري بمصر. نشأ بها وتفقه وتأدب وتوفي بالقاهرة عام (١١٢٦هـ). من مصنفاته: «الفواكه الدواني في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني»، و«التعليق على البسملة»، و«شرح الأجرومية» وغيرها. انظر: الأعلام (١/ ١٩٢)، معجم المؤلفين (١/ ٢٢٢).

(٣) الفواكه الدواني (١/ ٣٩٣).

واجب على كل محتلم»[١]، إلى مصطلح «الواجب» عند الأصوليين والفقهاء.

حتى قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ولا أعلم أحداً أوجب غسل الجمعة فرضاً، إلا أهل الظاهر؛ فإنهم أوجبوه، وجعلوا تاركه عامداً عاصياً لله، وهم مع ذلك يجيزون صلاة الجمعة، دون غسل لها»[٢]؛ أي: أنه لا يأثم من تركه مع القول بوجوبه؛ يعني: وجوب سُنَّةٍ أو تأكد؛ فعن ابن جريج (ت١٥٠هـ)[٣]، قال: قلت لعطاءٍ (ت١١٤هـ): غسل الجمعة واجبٍ؟ قال: نعم، من تركه فليس يأثمٍ. قال عبد الرزاق: وهو أحب القولين إلى سفيان، يقول: واجبٌ هو[٤].

قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «وقد تبين بهذا أن لفظ «الواجب»، ليس نصّاً في الإلزام بالشيء والعقاب على تركه، بل قد يراد به ذَلِكَ ـ وهو الأكثر ـ، وقد يراد به تأكد الاستحباب والطلب؛ ولهذا قال إسحاق: إن كل ما في الصَّلاة فهوَ واجبٌ. وإن كانت الصَّلاة تعاد من ترك بعضه»[٥].

وقال أيضاً: «وقد ورد إطلاق الواجب في كلام الشارع على ما لا يأثم تاركه، ولا يعاقب عليه عند الأكثرين؛ كغسل الجمعة، وكذلك ليلة الضيف عند كثير من العلماء، أو أكثرهم، وإنما المراد به المبالغة في الحث على فعله وتأكيده»[٦].

فربما ظن من ينقل خلاف العلماء في الوجوب وعدمه في غسل الجمعة

---

(١) صحيح البخاري (٨٣٩)، صحيح مسلم (٨٤٦) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) الاستذكار (٢/ ١١).
(٣) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو خالد، وأبو الوليد: فقيه الحرم المكيّ. كان إمام أهل الحجاز في عصره. وهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة. روميّ الأصل، من موالي قريش. مكي المولد والوفاة عام (١٥٠هـ). انظر: الجرح والتعديل (٥/ ٣٥٦)، تاريخ بغداد (١٠/ ٤٠٠)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٢٥)، الأعلام (٤/ ١٦٠).
(٤) مصنف عبد الرزاق (٣/ ١٩٦).
(٥) فتح الباري لابن رجب (٥/ ٣٤٤).
(٦) جامع العلوم والحكم (٢/ ١٥٧).

أنه على الإثم أو عدمه، وهذا ليس ظاهراً من أقوال العلماء كافة، إلا الظاهرية.

ب ـ أو رُد فهم الفرض الوارد في قول عمر ﷺ: «إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء»[١]، إلى «الفرض» على مصطلح الأحناف الذي عندهم آكد من الواجب[٢]. قال الإمام أحمد في صدقة الفطر: «ما أجترئ أن أقول: إنها فرض»؛ مع ما ورد في حديث ابن عمر: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً... الحديث»، وفي رواية المروذي قال الإمام أحمد: سمعت ابن عمر يقول: فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر، وأنا ما أجترئ أن أقول: إنها فرض. ثم قال: ولا يسمى فرضاً، إلا ما كان في كتاب الله تعالى[٣]. فواضح أن اصطلاح الإمام أحمد لـ «الفرض» غير الاصطلاح الشرعي.

ج ـ أو رُد لفظ «السُّنَّة» الواردة في النص في قول ابن عباس ﷺ لما قرأ فاتحة الكتاب في الجنازة وقال: «ليعلموا أنها سُنَّة»[٤]، إلى «السُّنَّة» في لسان الأصوليين والفقهاء.

د ـ أو رد لفظ «النسخ» الوارد في كلام السلف من الصحابة ومن بعدهم، إلى «النسخ» عند أهل الأصول، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق؛ أعم منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن

---

(١) صحيح البخاري (١٠٢٧).

(٢) انظر: كشف الأسرار (١/٤٥)، التقرير والتحبير (٢/١٤٨).

(٣) انظر: العدة (٢/٣٧٧)، شرح مختصر الروضة (١/٢٧٧)، جامع العلوم والحكم (٢/١٥٢).

(٤) صحيح البخاري (١٢٧٠).

الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به»[١].

هـ ـ أو رد لفظ: «الكراهة» أو «لا ينبغي» في النصوص، إلى «الكراهة» أو «لا ينبغي» عند الفقهاء وأهل الأصول.

و ـ أو رد لفظ: «رخص لنا» الوارد في أقوال الصحابة عن النبي عليه الصلاة والسلام، إلى مصطلح «الرخصة» في الفقه والأصول.

ز ـ أو رد لفظ: «القضاء» الوارد في الكتاب والسُّنَّة إلى مصطلح «القضاء» في الفقه والأصول، قال النووي (ت٦٧٦هـ): «إن المراد بالقضاء الفعل، لا القضاء المصطلح عليه عند الفقهاء، وقد كثر استعمال القضاء بمعنى الفعل؛ فمنه قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوۡمَيۡنِ﴾ [فصلت: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيۡتُم مَّنَٰسِكَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ [الجمعة: ١٠]، ويقال: قضيت حق فلان، ومعنى الجميع الفعل»[٢].

وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرون اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث، فغلط في ذلك، وأقبح غلطاً منه من حمل لفظ «الكراهة» أو لفظ «لا ينبغي» في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث، وقد اطرد في كلام الله ورسوله استعمال «لا ينبغي» في المحظور شرعاً وقدراً وفي المستحيل الممتنع كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢﴾ [مريم: ٩٢]، وقوله: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩]، وقوله: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتۡ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝٢١٠ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُمۡ﴾ [الشعراء٢١٠، ٢١١].

---

(١) الموافقات (٣/١٠٨).

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (٥/١٠٠).

وقولهِ على لسان نبيّه: «كذبني ابن آدم وما ينبغي له، وشتمني ابن آدم وما ينبغي له»[1]، وقوله ﷺ: «**إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام**»[2]، وقوله ﷺ في لباس الحرير: «**لا ينبغي هذا للمتقين**»[3].

وقال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في التمييز بين لفظي «القضاء» و«الأداء»: «الفرق بين اللفظين هو فرق اصطلاحي؛ لا أصل له في كلام الله ورسوله؛ فإن الله تعالى سمى فعل العبادة في وقتها قضاء، كما قال في الجمعة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ الآية [الجمعة: ١٠]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ...﴾ الآية [البقرة: ٢٠٠]، مع أن هذين يفعلان في الوقت. و«القضاء» في لغة العرب: هو إكمال الشيء وإتمامه؛ كما قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ...﴾ الآية [فصلت: ١٢]؛ أي: أكملهن، وأتمهن؛ فمن فعل العبادة كاملة فقد قضاها، وإن فعلها في وقتها. وقد اتفق العلماء ـ فيما أعلم ـ على أنه لو اعتقد بقاء وقت الصلاة فنواها أداء، ثم تبيَّن أنه صلى بعد خروج الوقت؛ صحت صلاته. ولو اعتقد خروجه؛ فنواها قضاء، ثم تبين له بقاء الوقت؛ أجزأته صلاته»[4].

ز ـ أو رد لفظ: «التقليد» في كلام الصحابة، إلى «التقليد» في عرف أهل الأصول. أو «الفقه» في النصوص، إلى «الفقه» عند الفقهاء وأهل الأصول.

ح ـ أو رد لفظ الساعات الواردة في الرواح يوم الجمعة، إلى الساعات المعروفة، وهي حادثة بعد النبوة، قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) في توضيح معنى «الساعة» الواردة في الرواح ليوم الجمعة: «قد ينازع في أن الساعة حقيقة في هذه الأجزاء في وضع العرب، واستعمال الشرع، بناء على أنها تتعلق

---

(١) صحيح البخاري (٤٢١٢). من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
(٢) صحيح مسلم (١٧٩). من حديث أبي موسى رضي الله عنه.
(٣) صحيح البخاري (٣٦٨)، صحيح مسلم (٢٠٧٥)، من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه. ونص كلام ابن القيم في: إعلام الموقعين (١/ ٣٤).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٧).

بحساب ومراجعة آلات تدل عليه، لم تجر عادة العرب بذلك، ولا أحال الشرع على اعتبار مثله حوالة، لا شك فيها»[1].

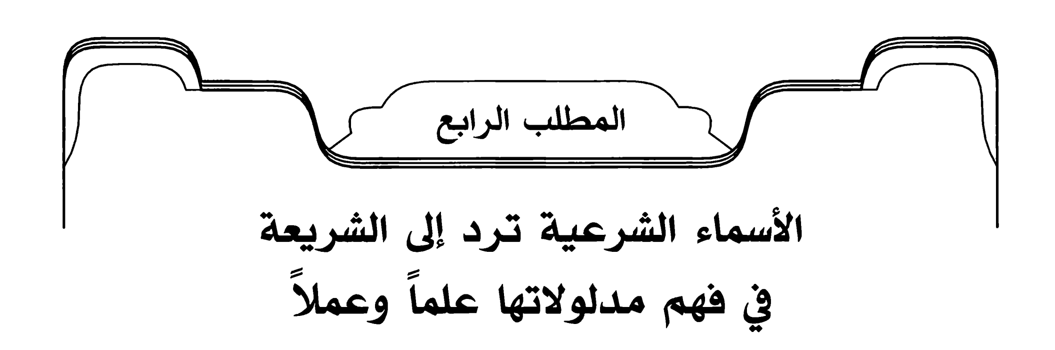
ط ـ أو رد لفظ: «الحدود» في النصوص، إلى «الحدود» عند الفقهاء[2].

لذا لا يمكن معرفة مقاصد العبادات، إلا بفهم صحيح لأسماء العبادات الشرعية أيام نزول التشريع، ورد كل اجتهاد إليها، وتحرير ما أضافه أهل الاجتهاد من اصطلاحات متأخرة عن النصوص خاصة بهم، غايتها ضبط الأسماء الشرعية بالاستفادة من مواطن القوة فيها، وعدم جعلها مرجعاً وأصلاً إلا في حدود ما جاءت به، لكن تبقى للأسماء الشرعية هيمنتها على كل المصطلحات، وإرجاعها إليها، لا العكس.



(١) إحكام الأحكام (١/ ٣٣٦).

(٢) انظر ما سبق: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ٣٥٥، ١٣/ ٢٧٤)، إعلام الموقعين (١/ ٢٩، ٣٤)، البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٧)، جامع العلوم والحكم (٢/ ١٦٣)، حاشية العطار (١/ ١١٣)، فتح الباري (٢/ ٣٦٣، ٩/ ٤١٦)، فيض القدير (٤/ ٥٠٦)، فتح القدير لابن الهمام (٧/ ٢٧٤)، سبل السلام (٢/ ٥٠٩)، نيل الأوطار (٣/ ١٢٣، ٤/ ١٥١).



المطلب الرابع

الأسماء الشرعية ترد إلى الشريعة في فهم مدلولاتها علماً وعملاً

۞ المسألة الأولى: **الأسماء الشرعية ترد إلى الشريعة في فهم مدلولاتها علماً**

أ ـ الأصل أن الشريعة هي التي يُستمد منها تسمية الأسماء الشرعية، وهي الأصل أيضاً الذي يستمد منه تفسيرها، وبيانها، ومعرفة حدودها ومقاصدها ومعانيها؛ لأن كل من سمى اسماً وجب عليه بيان معنى مسماه؛ كي تحصل المصالح المرتبة على التسمية؛ إذ لو تركت هذه الأسماء دون بيان وتفصيل لفات معنى ومقصد هذه التسمية؛ لإجمالها وإبهامها، وربما تخبط المكلف على أي فهم ينزلها، أو ضاد مقصد شرعيتها بعدم فهمها.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وليس في القرآن لفظ، إلا مقرون بما يبيِّن به المراد؛ ومن غلط في فهم القرآن فمن قصوره، أو تقصيره»[1]، وقال القرطبي (ت٦٥٦هـ): «والحاصل: أن الشرع تصرف في حال هذه الأسماء، لا في أصل وضعها، فخصص عامّاً؛ كالحال في الإسلام والإيمان؛ فإنهما بحكم الوضع يعمّان كل انقياد، وكل تصديق، لكن قصرهما الشرع على تصديق مخصوص وانقياد مخصوص؛ وكذلك فعلت العرب في لغتها في الأسماء العرفية؛ كالدابة: فإنها في الأصل اسم لكل ما يدب، ثم عرفهم خصصها ببعض ما يدب؛ فالأسماء الشرعية كالأسماء العرفية في هذا التصرف، والله أعلم»[2].

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٧٤).

(٢) المفهم (١/ ٦١).

فعمر رضي الله عنه توقف في تفسير معنى الربا التفسير الشرعي الذي يريده الله سبحانه وتعالى، وليس التفسير اللغوي؛ لأن عمر من أهل اللسان لما قال: «إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض، ولم يفسرها؛ فدعوا الربا والريبة»[(١)].

ولم يكن يخفى عليه معناه لغة، ولكن خفي عليه معناه شرعاً؛ لأن العرب لم تعرف بأن بيع الذهب بالذهب متفاضلاً ربا، أو بيع الحنطة بالحنطة متفاضلاً ربا، وهو ربا في الشرع؛ لذا فلا يجوز أخذ الأحكام من الأسماء الشرعية بناء على دلالتها اللغوية؛ حتى نص العلماء على منع صحة الاحتجاج بعموم الاسم لتعلق الحكم فيه بمعان لا ينتظمها الاسم، وليس هو عبارة عنها؛ كالسارق، لا يجوز التعلق بعمومه المجرد، بل يجب النظر في المعاني الشرعية التي حددت وقيدت هذا اللفظ، من نحو المقدار والحرز؛ فمن أخذ أقل من النصاب لا يسمى سارقاً شرعاً، ولو أخذ من غير حرز، لا يسمى سارقاً شرعاً، وإن سمي عرفاً[(٢)].

ولنا أن ننظر كيف عاش السيوطي[(٣)] (ت٩١١هـ) رحمه الله إشكال فهم الشريعة بغيرها من أقرب الناس إليه وهو شيخه الكافيجي[(٤)] (ت٨٧٩هـ) مع

---

(١) سنن ابن ماجه (٢٢٧٦)، مسند أحمد (١/ ٣٦)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة (٢/ ٢١): «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات»، وصححه الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (١/ ٣٦١).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (١/ ٦٦)، أحكام القرآن للجصاص (١/ ٦٣٤).

(٣) عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ محدث فقيهه مؤرخ أديب، اعتزل الناس لما بلغ الأربعين واتجه للتصنيف، له نحو (٦٠٠) مصنف توفي عام (٩١١هـ). من مصنفاته: «الإتقان في علوم القرآن» و«الأشباه والنظائر» و«الجامع الصغير» و«الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، وغيرها كثير. انظر: حسن المحاضرة (١/ ١٨٨)، شذرات الذهب (٨/ ٥١)، الضوء اللامع (٤/ ٦٥)، الأعلام (٣/ ٣٠١).

(٤) محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود الرومي الحنفي محيي الدين، أبو عبد الله الكافيجي، من كبار العلماء بالمعقولات. رومي الأصل. اشتهر بمصر، ولازمه السيوطي ١٤ سنة. وعرف بالكافيجي لكثرة اشتغاله بالكافية في النحو، انتهت إليه =

شدة احترامه له، ومحبته إياه، حتى قال فيه: «أستاذي، ونعله تاج رأسي»، إلا أنه لم يمنع بيان الخطأ الذي وقع فيه لخطورته على فهم مقاصد الشريعة؛ فقال: «من عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرّج الوارد من نصوص الشرع عليه؛ جهل وضل، ولم يصب القصد، ولهذا نرى كثيراً من أهل المنطق إذا تكلم في مسألة فقهية، وأراد تخريجها على قواعد علمه أخطأ، ولم يصب ما قالته الفقهاء، ولا جرى على قواعدهم. وقد علم الناس ما كان يقع بين شيخنا الكافيجي، وبين فقهاء الحنفية من كثرة التنازع والاختلاف في الفتاوى الفقهية، ونسبتهم إياه إلى أنها غير جارية على قوانين الفقه، وما ذاك إلا لكونه يُخرّجها على قواعد الاستدلال المنطقي، وللشريعة قواعد أخرى لا يُخرّج الفقه إلا عليها، فمن تركها، وخرج على غيرها لم يدرك غرض الفقه، والشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ أستاذي، ونعله تاج رأسي، ولكن هذا هو الحق الذي لا بد منه، وقد أراد مني مرات أن أوافقه في فتاوى تتعلق بالأوقات، ولم أوافقه على شيء منها»[1].

ب ـ وإذا استطاع الفقيه رد الأسماء الشرعية للنصوص، وضم النصوص المتضمنة للأسماء الشرعية وأوصافها المعتبرة دون الملغاة؛ فإنه يدرك معاني تلك الأسماء وحدودها ومقاصدها؛ فإن الأسماء الشرعية إنما عرفت معانيها بتكررها بالنصوص في أحوال مختلفة؛ تارة بالعمل، وتارة بالقول، ومرة بالتقرير، وربما اجتمعت كلها. وحيناً بإطلاقها، وأخرى بتخصيصها، وتارة بتقييدها، وتارة بتعدد ألفاظها؛ لتعطي دلالات ومعان أخرى.

فهذا هو الإحكام الذي جاء وصف الكتاب العزيز فيه بأكثر من موضع؛ ففصله من الاشتباه بغيره، وفصل منه ما ليس منه؛ فإن الإحكام هو الفصل

= رياسة المذهب الحنفي في مصر توفي عام (٨٧٩هـ). من مصنفاته: «مختصر في علم التاريخ»، و«منازل الأرواح»، و«التيسير في قواعد التفسير» وغيرها. انظر: الضوء اللامع (٧/ ٢٥٩)، شذرات الذهب (٧/ ٣٢٦)، الأعلام (٦/ ١٥٠).

(١) صون المنطق والكلام (ص١٥).

والتمييز والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء، ويحصل إتقانه[1]؛ لذا قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ...﴾ الآية [هود: ١]، وقال: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ...﴾ الآية [الأنعام: ١١٩]؛ فجمع بين الإحكام والتفصيل؛ فلا تلتبس معاني أسماءه بغيرها، ليسهل على المكلف الامتثال والانقياد له، دون تردد أو شك، قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «ما من حكم إلا ولله تعالى عليه دلائل وأمارات؛ تدل عليه»[2].

ثم بسط إيضاح هذا ابن القيم (ت٧٥١هـ) فقال: «وقد نصب الله تعالى على الحق أمارات كثيرة، ولم يسوِّ الله ﷻ بين ما يحبه وبين ما يسخطه من كل وجه، بحيث لا يتميز هذا من هذا، ولا بد أن تكون الفطر السليمة؛ مائلة إلى الحق، مؤثرة له، ولا بد أن يقوم لها عليه بعض الأمارات المرجحة، ولو بمنام أو بإلهام، فإن قدر ارتفاع ذلك كله، وعدمت في حقه جميع الأمارات فهنا يسقط التكليف عنه في حكم هذه النازلة، ويصير بالنسبة إليها كمن لم تبلغه الدعوة، وإن كان مكلفاً بالنسبة إلى غيره؛ فأحكام التكليف تتفاوت، بحسب التمكن من العلم والقدرة»[3].

ج ـ ومن تأمل ذلك وجده واضحاً؛ فإن كل سياق ورد فيه الاسم الشرعي نجده يبيِّن أحد أوصاف ذلك الاسم الشرعي، حتى يتكامل فهم الاسم الشرعي بمعرفة غالب نصوصه وسياقاتها التي جاءت فيها؛ إذ يندر ورود الأسماء الشرعية مرة واحدة؛ حتى إن الآمدي (ت٦٣١هـ)؛ شبه تكرار الأسماء في الشريعة، ليفهم أهلها مدلولاتها؛ كفعل الوالد مع ولده الصغير فقال: «وما المانع أن يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتضافرة مرة بعد مرة، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير، والأخرس في تعريفه لما في ضميره لغيره بالإشارة»[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٤).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٣١٤).
(٣) إعلام الموقعين (٤/ ١٦٨).
(٤) الإحكام (١/ ٦٢).

وأناط الطوفي (ت٧١٦هـ) تفهيم الأمة للحقائق الشرعية بفهم المقصود بالتكرار مرة بعد أخرى، دون الاقتصار على العقل والنقل الخاص بذلك، فقال: «بل ثم طريق آخر، وهو فهم الأمة مقصوده، بتكرير استعماله لتلك الألفاظ في تلك المعاني الشرعية مرة بعد أخرى، وتضافرِ القرائن المختصة باستعماله لتلك الألفاظ في تلك المعاني على أنه وضعها لها. وهذا كما يفهم الأطفال لغة آبائهم بالتكرار والقرائن، لا بالعقل ولا بالنقل، وحينئذ يكون قد عرفهم بالوضع المذكور»[1].

وقد يكون ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بالغ بعض الشيء لما قال: «ومما ينبغي أن يُعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عُرف تفسيرها، وما أريد بها من جهة النبي ﷺ؛ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم...؛ فالنبي ﷺ قد بيَّن المراد بهذه الألفاظ بياناً لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك؛ فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله؛ فإنه شافٍ كافٍ»[2].

ولكن الذي يظهر ـ والله أعلم ـ التلازم بين اللغة والشرع في الفهم؛ فلا يستقيم فهم الأسماء الشرعية باللغة وحدها، ولا بالشرع وحده، بل بمجموع الأمرين معاً؛ لأن خطاب الشارع جاء على أصل اللغة، قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «ما جهلَ الناسُ، ولا اختلفوا؛ إلا لتركهم لسان العرب»[3]، وقال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «إن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي؛ فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عَزَّ وَجَلَّ، وما في سُنَّة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدّاً»[4]، بل ابن تيمية نفسه، قرر هذا في أكثر من موضع، بقوله: «فإن نفس اللغة العربية من الدين،

---

(١) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٩٩).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٨٦ ـ ٢٨٧).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٠/ ٧٤)، صون المنطق عن الكلام (ص١٥).

(٤) الصاحبي (ص١٠).

ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسُّنَّة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١]. ولكن أحياناً يتسع الاعتماد على اللغة في فهم المعنى وأحياناً يضيق.

الأصول المعينة على تفهم معاني الأسماء:

أولاً: تعدد الاسم لمسمى واحد:

بقراءة الاسم الشرعي قراءة فاحصة في موارد الشريعة؛ تُضبط الأسماء المختلفة ذات المعاني المتشابهة؛ فإذا تعددت الأسماء لمسمى واحد، كان لكل اسم دلالة على صفة من صفات المسمى؛ لأن الشارع لا يعدد الأسماء للشيء الواحد، إلا بتعدد المعاني والأوصاف، قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «والأصل عند تعدد الأسماء، تعدد المسميات، تكثيراً للفائدة»[٢]، وكان الكاساني (ت٥٨٧هـ) أكثر إيضاحاً لهذا الأَصل بقوله: «اختلاف الأسامي، دليل اختلاف المعاني في الأصل، إلا أنه يستعمل أحدهما مكان صاحبه توسعاً؛ لأن كل واحد منهما يقابل صاحبه؛ فيطلق اسم أحدهما على الآخر، لوجود معنى المقابلة، كما يسمى جزاء السيئة سيئة، وجزاء الاعتداء اعتداء»[٣].

وأصل ما سبق: ما قرره علماء الأصول واللغة؛ بأن اللفظين يكونان «متباينين مترادفين» باعتبارين مختلفين؛ كلفظي «صارم» و«مهند»؛ فإنهما متباينان بالنسبة إلى الصفة، مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على الحديدة المسماة بالسيف[٤].

قال ابن جزي[٥] (ت٧٤١هـ): «كالسيف، والصارم، والمهند؛ فإن

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٦٩). وانظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١١٦) فقد قرر بأن ضلال أهل البدع كان بسبب فهم كلام الله ورسوله بعيداً عن اللغة.
(٢) الإحكام (٣/ ٣٠).
(٣) بدائع الصنائع (٥/ ٢٣٣).
(٤) انظر: المستصفى (ص٢٧)، شرح الكوكب (١/ ١٣٩).
(٥) محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، أبو القاسم؛ فقيه مالكي، =

السيف اسم للذات فقط، والصارم باعتبار القطع، والمهند باعتبار أنه من الهند»[1]، حتى إن بعض أهل اللغة لقوة غلبة الوصف على الاسم المشتق لا يسميها أسماء، بل يسميها صفات[2].

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «وقد أنكر كثير من الناس الترادف في اللغة، وكأنهم أرادوا هذا المعنى، وأنه ما من اسمين لمسمى واحد إلا وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة؛ سواء علمت لنا أو لم تعلم، وهذا الذي قالوه صحيح باعتبار الواضع الواحد، ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين، يسمي أحدهما المسمى باسم، ويسميه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير»[3]؛ لذا فكل اسم يكشف عن جهة من جهات المسمى؛ فاستقصاء الأسماء للمسمى الواحد تكشف جهات ومعاني الاسم، لذا قال الرازي (ت٦٠٦هـ): «إذا كان أحد المترادفين أظهر، كان الجلي بالنسبة إلى الخفي، شرحاً له»[4].

الأثر الفقهي:

أ ـ الأسماء الشرعية مرتبطة بأوصاف؛ فبتعدد الأسماء يضيف كل اسم وصفاً معتبراً، له أثره في الحكم الشرعي وبالتالي فهم مقاصد الشارع؛ كما جاء في القرآن الكريم بتسميته بـ«الفرقان»، و«الهدى»، و«الذكر»، و«الكتاب»، و«النور«. . . إلخ، حتى عدَّ الفيروزآبادي[5] (ت٨١٧هـ) مائة اسم للقرآن

= أصولي لغوي. من أهل غرناطة. توفي عام (٧٤١هـ). من مصنفاته: «القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية»، و«تقريب الوصول إلى علم الأصول» و«الفوائد العامة في لحن العامة»، و«التسهيل لعلوم التنزيل» في التفسير، وغيرها. انظر: نفح الطيب (٢/ ٢٧٢)، الدرر الكامنة (٣/ ٣٥٦)، الأعلام (٥/ ٣٢٥).

(١) تقريب الوصول (ص٣٨).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٣٧)، البحر المحيط (٢/ ٢٨٩).

(٣) روضة المحبين (ص٥٤).

(٤) المحصول (١/ ٣٥٣)، وانظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٥).

(٥) محمد بن يعقوب بن محمد، مجد الدين، الشيرازي، الفيروزآبادي: من أئمة اللغة والأدب. توفي في زبيد عام (٨١٧هـ). من مصنفاته «القاموس المحيط» وهو أشهر =

الكريم؛ فكل اسم له معنى مغاير للمعنى الآخر مع دلالته على مسمى واحد[1].

ب ـ وكما في تسميته عليه الصلاة والسلام بعدة أسماء كقوله عليه الصلاة والسلام: «**لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب**»[2]، وفي لفظ: «**وأنا العاقب الذي ليس بعده أحد**»[3]، وتسميته عليه الصلاة والسلام بالبشير والنذير.

ج ـ وكما في أسماء يوم القيامة: «اليوم الآخر»، و«يوم الدين»، و«الصاخة»، و«القارعة»، و«الحاقة» و«الطامة»، و«والواقعة»، و«ويوم التغابن»... إلخ؛ فكل اسم يدل على معنى مغاير للاسم الآخر، وكلها تشترك في الدلالة على مسمى واحد ذي أوصاف متعددة[4].

د ـ ومثل هذا تسمية العقل بـ«العقل»، و«الحجر» و«الحجى» و«اللب» فكل اسم هو لمعنى مباين لغيره، وباجتماع هذه الأسماء تجتمع المعاني، وتظهر كامل مقاصده ومعانيه[5].

هـ ـ ومثل هذا ما جاء في أسماء مكة في القرآن الكريم: كالقرية، والبلد، والبلد الأمين، وبكة، وأم القرى، والمسجد الحرام، قال ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «وقد ذكروا لمكة أسماء كثيرة: مكة، وبكة، والبيت العتيق، والبيت الحرام، والبلد الأمين، والمأمون، وأُمَّ رُحْم، وأم القُرَى، وصلاح،

= كتبه، و«بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» وغيرها. انظر: البدر الطالع (٢/ ٢٨٠)، الضوء اللامع (١٠/ ٧٩)، الأعلام (٧/ ١٤٦).

(١) بصائر ذوي التمييز (١/ ٨٨).

(٢) صحيح البخاري (٣٣٣٩)، من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٣) صحيح مسلم (٢٣٥٤)، من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٢٤)، روضة المحبين (ص٥٤)، بصائر ذوي التمييز (١/ ٦١).

(٥) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة (ص٩٨).

والعرْش على وزن بدر، والقادس؛ لأنها تطهر من الذنوب، والمقدسة، والناسّة: بالنون، وبالباء أيضاً، والحاطمة، والنسَّاسة، والرأس، وكُوثى، والبلدة، والبَنِيَّة، والكعبة»[1]، وعد النووي (ت٦٧٦هـ) لمكة ستة عشر اسماً؛ شرحها، وبيَّن معانيها[2]، وكل اسم يعطي وصفاً مؤثراً مخالفاً لغيره وتجمع هذه الأسماء معاني المسمى كاملة ومقاصده، وهذا مثل أسماء المدينة، وبيت المقدس.

و ـ ومثل هذا يقال في أسماء الفاتحة حيث عد لها الرازي (ت٦٠٦هـ)، والقرطبي (ت٦٧١هـ) اثنا عشر اسماً، واستدلوا لكل اسم، وشرحوه، وبيَّنوا المتفق عليه من المختلف فيه في هذه الأسماء، وأثر هذه الأسماء في الأحكام، واستقصى ابن رجب (ت٧٩٥هـ) الاستدلال لكل اسم أكثر من غيره[3].

ز ـ وعد الباجي (ت٤٧٤هـ) للزكاة خمسة أسماء فقال: «ولما يخرج من المال على هذا الوجه أسماء منها الزكاة، ومنها الصدقة، ومنها الحق، والنفقة، والعفو»[4]، ثم استدل لكل اسم من القرآن الكريم بدليل، ولكل اسم معنى، له أثر في الحكم؛ إما من حيث أثرها على المتصدق حالاً أو مآلاً، أو على المال، أو بيان درجة حكمها، أو من حيث مقدارها، أو من حيث جهتها[5].

ح ـ وعد ابن العربي (ت٥٤٣هـ) للحائض ثمانية أسماء، فقال: «الأول: حائض. الثاني: عارك. الثالث: فارك. الرابع: طامس. الخامس: دارس. السادس: كابر. السابع: ضاحك. الثامن: طامث. قال مجاهد في قوله

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٧٨).

(٢) انظر: المجموع (٨/ ٤)، تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٥٧٩).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١١١)، مفاتيح الغيب (١/ ١٠٥)، تفسير الفاتحة لابن رجب (ص٦ ـ ١٣).

(٤) المنتقى (٢/ ٩٠)، وانظر: نيل الأوطار (٤/ ١٣٨).

(٥) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٥٩).

تعالى: ﴿فَضَحِكَتْ﴾؛ يعني: حاضت»[1]. ولو استقصيت معاني هذه الأسماء لظهر أثرها في أحكام الحيض.

ط ـ ومن ذلك أيضاً: الأذان يسمى «أذاناً» و«نداء» وكل تسمية تدل على مقصد من مقصد الأذان؛ فالأذان أصله الإعلام؛ لذا فهو إعلام للناس بدخول أوقات الصلوات لقوله عليه الصلاة والسلام: «**فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم**»[2]؛ فأنيط الأذان بحضور الصلاة؛ أي: حضور وقتها. وأما «النداء» فهو الدعاء؛ لأنه دعاء الناس لحضور الصلوات إليها لقوله عليه الصلاة والسلام للرجل الأعمى: «**هل تسمع النداء بالصلاة؟**؛ فقال: نعم. قال: **فأجب**»[3]؛ فانتظمت مقاصد الأذان في أسمائه الشرعية[4]، قال الباجي (ت٤٧٤هـ): «إن الأذان إنما هو إعلام للناس بالوقت، ودعاء لهم إلى الجماعة»[5]؛ لذا ورد تداخلهما مع بعضهما البعض في كثير من الأحاديث؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله ضراط، حتى لا يسمع التأذين...**» الحديث[6]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**فإذا كنت في غنمك أو باديتك، فأذنت بالصلاة، فارفع صوتك بالنداء...**» الحديث[7].

ي ـ ومثله الإقامة؛ فالمقصد الشرعي منها الإعلام بفعل الصلاة، والشروع بها[8]؛ لذا سميت «إقامة» و«أذاناً»، و«تثويباً»، وكل اسم له معنى

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٢١).
(٢) صحيح البخاري (٦٠٢)، صحيح مسلم (٦٧٤). من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.
(٣) صحيح مسلم (٦٥٣). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) انظر ما سبق: المبسوط (١/ ٣٦، ٣٧، ١٣٨)، بدائع الصنائع (١/ ١٣٠)، المغني (١/ ٢٤٦)، المجموع (١/ ٣٧٨) المدخل (٢/ ٢٤٣).
(٥) المنتقى (١/ ٢٩).
(٦) صحيح البخاري (٥٨٣)، صحيح مسلم (٣٨٩). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٧) صحيح البخاري (٥٨٤). من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.
(٨) انظر: بدائع الصنائع (١/ ١٤٩)، معالم السنن (١/ ١٣٤)، شرح السُّنَّة (٢/ ٢٩٤)، شرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٦٨).

يرجع إليه وبمجموع الأسماء تجتمع المقاصد كاملة، فهي إقامة لأنها تعلم الغائبين والحاضرين بالقيام للصلاة، وإن كان الحاضرون أولى وأهم، إلا أنه لا يقتصر على الحاضرين[1]، حيث ورد في بعض الأحاديث ما يبيِّن بأن الغائبين مشمولون بالإعلام بوقت إقامة الصلاة، كما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول: «فإذا سمعنا الإقامة توضأنا، ثم خرجنا إلى الصلاة»[2]، وفي الحديث الآخر: «إذا سمعتم الإقامة؛ فامشوا إلى الصلاة، وعليكم بالسكينة والوقار، ولا تسرعوا؛ فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا»[3].

وأخذ الإمام أحمد من قول بلال رضي الله عنه للرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تسبقني بآمين»[4]؛ أنه كان يقيم من المكان الذي يؤذن فيه؛ لأنه لو كان يقيم في موضع صلاته لما خشي أن يفوته التأمين[5].

قال البغوي[6] (ت٥١٦هـ): «قيل في تأويله: إن بلالاً كان يقيم في موضع أذانه من وراء الصفوف؛ فربما سبقه النبي صلى الله عليه وسلم ببعض القراءة، فاستمهله بلال، قدر ما يلحق القراءة والتأمين؛ فينال فضيلة التأمين معه»[7].

والمصلحة تقتضي أن يُعلم الجميع ـ الحاضرون والغائبون ـ ببداية

---

(١) انظر: عارضة الأحوذي (١/ ٢٤٢)، المغني (١/ ٢٤٥).

(٢) سنن أبي داود (٥١٠)، سنن النسائي الكبرى (١٦٣٢)، مسند أحمد (٥٥٦٩)، سنن الدارمي (١١٩٣)، وصححه ابن حبان (١٦٧٤)، ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه، والحاكم (٧٠٩) ووافقه الذهبي.

(٣) صحيح البخاري (٦١٠)، صحيح مسلم (٦٠٢). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) سنن أبي داود (٩٣٨)، مسند أحمد (٢٣٩٢٩)، مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٣١٤)، وصححه ابن خزيمة (٥٧٣)، والحاكم (٧٩٧)، ووافقه الذهبي.

(٥) المغني (١/ ٢٤٩).

(٦) الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، أو ابن الفراء، أبو محمد، يلقب بمحيي السُّنَّة، البغوي، فقيه شافعي من أئمة الحديث والتفسير، نسبته إلى «بغا» من قرى خراسان. توفي في «مرو الروذ» عام (٥١٦هـ). من مصنفاته: «شرح السُّنَّة» و«مصابيح السُّنَّة» و«معالم التنزيل» في التفسير وغيرها. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ١٣٦)، الوافي بالوفيات (١٣/ ٢٦)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٣٩)، الأعلام (٢/ ٢٥٩).

(٧) شرح السُّنَّة (٣/ ٦٣). وانظر: شرح العيني على أبي داود (٤/ ٢٠٠).

الشروع في الصلاة ـ وإن كان الحاضرون أولى ـ كي يدركها من تأخر، أو من لم يسمع الأذان، أو انشغل عنها؛ فهي تذكير آخر؛ لذا ورد تسمية الإقامة أذاناً في قوله عليه الصلاة والسلام: «**بين كل أذانين صلاة**»(١)، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «لا اختلاف أن المراد بالأذانين في الحديث: الأذان والإقامة»(٢).

وللخطابي (ت٣٨٨هـ) إيضاح أقوى فقال: «أراد بالأذانين؛ الأذان والإقامة، حُمل أحد الاسمين على الآخر، والعرب تفعل ذلك؛ كقولهم الأسودين للتمر والماء، وإنما الأسود أحدهما، وكقولهم: سيرة العمرين، يريدون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما. وإنما فعلوا ذلك؛ لأنه أخف على اللسان، من أن يثبتوا كل اسم منهما على حدته، ويذكروه بخاص صفته. وقد يحتمل أن يكون ذلك في الأذانين حقيقة الاسم لكل واحد منهما؛ لأن الأذان في اللغة معناه الإعلام. ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ﴾ [التوبة: ٣]؛ فالنداء بالصلاة أذان بحضور الوقت، والإقامة أذان بفعل الصلاة»(٣).

فالإقامة تُعلم الناس بالشروع بالصلاة ليجتمعوا إليها؛ ولذا حوت كلمات الأذان، مع زيادة «قد قامت الصلاة» مرتين؛ للتفريق بين دخول الوقت، والشروع في الصلاة، وهذا يبيِّن لنا سبب تسمية الإقامة بالتثويب كما في الحديث: «**حتى إذا ثوب بالصلاة أدبر** ـ أي: الشيطان ـ **حتى إذا قضي التثويب أقبل**...» الحديث(٤).

فسميت الإقامة تثويباً؛ إما لأنها إعلام بإقامة الصلاة والشروع بها؛ لأن

---

(١) صحيح البخاري (٥٩٨)، صحيح مسلم (٨٣٨). من حديث عبد الله بن المغفل رضي الله عنه.

(٢) فتح الباري لابن رجب (٣/ ٧٤). وانظر: الأوسط (٤/ ٥٥)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ٥٠٤).

(٣) معالم السنن (١/ ٢٤٠).

(٤) صحيح البخاري (٥٨٣) واللفظ له، صحيح مسلم (٣٨٩). من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

معنى التثويب الإعلام بالشيء، والإنذار بوقوعه، وكل داع مثوب، وأصله أن يلوح الرجل بثوبه فيديره عند الأمر يرهقه من خوف أو عدو؛ فسميت الإقامة تثويباً؛ لشدة الدعاء إلى الصلاة لأنه شرع بها. أو لأنه رجوع إلى الدعاء إلى الصلاة مرة أخرى، بعدما دعاهم إليها بالأذان كرر عليهم الدعوة بالإقامة؛ لأن التثويب إعادة الصوت، يقال: نادى فلان ثم ثوَّب، يريد أعاد النداء، تقول العرب: «ثوب الداعي، إذا كرر دعاءه إلى الحرب»؛ فكل ثائب راجع، ومنه قولهم: «ثاب إلي عقلي»، و«ثاب إلي مالي»؛ أي: رجع، و«ثاب إلى المريض جسمه»؛ أي: رجع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٢٥]؛ أي: معاداً يرجعون إليه[(١)]؛ وكلا المعنيين محتمل ومعقول.

ك ـ وكما في تسمية المتعين اللازم في ذمة المكلف «فرضاً» و«واجباً» فكل واحد منهما له دلالته، عند من يرى ترادفهما، وهم الجمهور، قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ): «والفرض كالإيجاب، لكن الإيجاب اعتباراً بوقوعه وثباته، والفرض اعتباراً بقطع الحكم فيه»[(٢)].

ل ـ وكما في تسمية إزالة الخارج بـ «الاستنجاء» و«الاستطابة»، «والاستجمار» و«الاستنفاض» وكلها أسماء شرعية تطلق على إزالة النجاسة من المخرجين؛ لأنه قد ورد أنه سئل عليه الصلاة والسلام عن الاستطابة فقال: **«بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع»**[(٣)]. وفي حديث آخر: **«إذا ذهب أحدكم إلى الغائط؛ فليذهب معه بثلاثة أحجار، يستطيب بهن؛ فإنها تجزئ عنه»**[(٤)].

---

(١) انظر ما سبق: المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٣٢)، التمهيد (١٨/ ٣١١)، شرح السُّنَّة (١/ ٢٧٥)، شرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٨٠).

(٢) المفردات (ص٦٣٠)، مادة: «فرض». وانظر: بصائر ذوي التمييز (٤/ ١٨٢)، تاج العروس (١٨/ ٤٧٦).

(٣) سنن أبي داود (٤١)، سنن ابن ماجه (٣١٥)، سنن الدارمي (٦٧١)، مسند أحمد (٥/ ٢١٣)، من حديث خزيمة بن ثابت رضي الله عنه، وصححه لغيره الأرناؤوط في تحقيقه للمسند.

(٤) سنن أبي داود (٤٠)، سنن النسائي (٤٤)، مسند أحمد (٢٥٠٥٦)، وحسنه الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح (١/ ١١٣)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

ـ وورد أيضاً: «**ومن استجمر فليوتر**»[1].

وورد: «**لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار**»[2].

ـ وورد أنه عليه الصلاة والسلام قال لأبي هريرة: «**أبغني أحجاراً أستنفض بها**»[3]؛ أي: أستنجي، وهو من النفض؛ لأن المستنجي ينفض عن نفسه أذى الحدث بالأحجار؛ فوردت الألفاظ الأربعة في الأحاديث: الاستنجاء، والاستجمار، والاستطابة، والاستنفاض[4].

فالاستنجاء والاستطابة يكونان بالماء وبالحجارة؛ لأن كليهما يقطعان الأذى ويزيلان النجس؛ فإن الاستنجاء: مأخوذ من النجو؛ أي: القطع، وهو نزع الشيء عن موضعه وتخليصه منه، ومنه قولهم: نجوت الرطب واستنجيته إذا جنيته، ومعناه: قطع وإزالة الأذى من المخرجين.

والاستطابة مأخوذة من الطيب؛ لأنه يطيب جسده بإزالة الخبث عنه فيتطهر بذلك. وأما الاستجمار فلا يكون إلا بالحجارة فهي بيان لآلة النظافة، مأخوذة من الجمار، وهي الحجارة الصغيرة، وجُمع بينهما التطهير والتطييب فقالوا: الجمار مأخوذ من الاستجمار بالبخور، الذي تطيب به الرائحة[5].

ونحو هذا ما ذكره القرافي (ت٦٨٤هـ) في تسمية الخارج من الإنسان فقال: «الفضلة الخارجة من الدبر، وتسمى غائطاً، ونجواً، وبرازاً، وخلاء؛ فالغائط أصله المكان المطمئن من الأرض، والنجو جمع نجوة، وهي المكان المرتفع، والبَراز ـ بفتح الباء ـ ما بعد عن العمارة من المواضع، ومنه برز

---

(١) صحيح البخاري (١٥٩)، صحيح مسلم (٢٣٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) صحيح مسلم (٢٦٢) من حديث سلمان رضي الله عنه.

(٣) صحيح البخاري (١٥٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٤١،٧٣)، بدائع الصنائع (١/ ١٨)، المجموع (٢/ ٨٦)، المغرب (ص٤٧٣)، مادة: «نفض»، نيل الأوطار (١/ ١٣٨).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (١/ ١٨)، أعلام الحديث (١/ ٢٤٦)، معالم السنن (١/ ١٣)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٤١)، شرح السُّنَّة (١/ ٣٦٧)، المجموع (٢/ ٨٧)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٩٤)، المغني (١/ ١٠٠).

الفارس لقرنه، وبرزت الثمرة من أكمامها، والخلاء الموضع الخالي من الناس، ولما كانت الفضلة توضع في الأول، ويستتر بها بالثاني، ويذهب بسببها للثالث، والرابع استتاراً عن أعين الناس؛ سميت بجميع ذلك للملازمة»[(١)].

م ـ ومثل هذا تسمية مزدلفة بـ«مزدلفة» و«جَمْع» و«المشعر الحرام» و«قُزَح»؛ فمزدلفة لاجتماع الناس بها؛ لأن أصل الازدلاف الاجتماع، فهو أحد المقاصد المعتبرة في الحج حصول اجتماع الناس بها، و«جمع» للجمع بين العشاءين فيها كما قال قتادة (ت١١٨هـ)؛ فهي سُنَّة مزدلفة، و«المشعر الحرام» مأخوذة من الشعار، والشعار العلامة، وسميت مزدلفة بـ«المشعر الحرام»؛ فإن المشعر موضع مخصوص بمزدلفة ليس كل مزدلفة؛ لأنه من علامات الحج للتأكيد على أهميتها، وعدم التساهل بها، فهي جمعت بين كونها مشعراً وحرماً، بخلاف عرفة فهي مشعراً وليست بحرم. وإما من جهة أن أهل الجاهلية كانوا لا يتعدونها[(٢)].

ثانياً: دلالة الاسم على جزء من المسمى، أو حالة من حالاته:

أحياناً يكون عكس ما سبق وهو تسمية العبادات ببعض أجزائها تنبيهاً على هذه الأجزاء، قال القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨هـ): «الشيء يجعل دلالة على الغير، متى كان مقصوداً في نفسه، مطلوباً منه»[(٣)]، ثم أوضح هذا ابن النجار (ت٩٧٢هـ): «وإن كنى الشارع عن عبادة ببعض ما فيها، نحو تسمية الصلاة قرآناً في قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ونحو التعبير عن الإحرام بالنسك بأخذ الشعر في قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]؛ دل على فرضية المكنى به عن تلك العبادة؛ لأن العرب لا تكني

---

(١) الذخيرة (١/ ٢١٢).

(٢) انظر: مشارق الأنوار (١/ ١٦٨، ٣٩٣)، شرح السُّنَّة (٧/ ١٣٣)، المفهم (٥/ ٩٤، ١٣٠)، تهذيب الأسماء واللغات (٤/ ١١٠، ١٥٤)، فتح الباري (٣/ ٥٢٣)، تيسير العلام (١/ ٤٠٣).

(٣) العدة (٢/ ٤١٨).

عن الشيء إلا بالأخص به»[1].

الأثر الفقهي:

أ ـ أحياناً يشمل الاسم غالب المسمى، أو أقوى أركانه، أو أحد مقاصده الأصلية، أو أوصافه ومن ذلك: تسمية الصلاة: ركوعاً، وسجوداً، وقياماً، وتسبيحاً، واستغفاراً، وقرآناً، وذكراً؛ كما قال تعالى: ﴿وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ۝٤٣﴾ [البقرة: ٤٣]، وقال: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَٱسْجُدْ لَهُۥ﴾ [المزمل: ٢٦]، وقال: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ۝٢٣٩﴾ [البقرة: ٢٣٩]، وقال: ﴿وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ۝١٨﴾ [الذاريات: ١٨]؛ فهي تسمية لها بأعظم أركانها[2].

وكتسمية الذكر في الجلوس بـ«التشهد» لكون الشهادتين ركنه، لا يصح بدونهما[3].

ب ـ وأحياناً يقتصر على بعض أجزائه الداخلة فيه؛ فقد تسمى العبادة بأحد أجزائها ليدل على شرف الجزء وأهميته، أو للالتفات إليه وعدم إهماله لكونه مقصوداً للشارع في حال من الأحوال، أو لكونه وصفاً معتبراً ينبِّه المكلف له؛ كقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾ [الإسراء: ٧٨]، لصلاة الفجر خاصة لأهمية القراءة وطولها على غيرها[4].

ـ وكتسمية صلاة الليل بـ «قيام الليل» كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**يا عبد الله لا تكن مثل فلان؛ كان يقوم الليل، فترك قيام الليل**»[5]؛ لأهمية طول القيام في صلاة الليل، وكونه أبرز صفة فيه، وهو مقصود صلاة

---

(١) شرح الكوكب (١/ ٣٥٦).

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٣٤)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٢٧ ـ ٢٩)،الإشارة إلى الإيجاز (ص٤٨)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٣٤٥).

(٣) انظر: نهاية المحتاج (١/ ١٩).

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٢١٠)، سبل السلام (١/ ٣٨٦).

(٥) صحيح البخاري (١١٥٢)، صحيح مسلم (١١٥٩). من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

الليل؛ كما قال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩]؛ لذا قال عليه الصلاة والسلام: «**أفضل الصلاة طول القنوت**»[1]، قال النووي (ت٦٧٦هـ): «المراد بالقنوت هنا القيام باتفاق العلماء»[2].

ـ وكتسمية العتق «فك الرقبة» تسمية للشيء ببعضه، وإنما خصت بالذكر إشارة إلى أن حكم السيد عليه كالغل في رقبته، فإذا أعتق فك الغل من عنقه[3]؛ فهي مقصود الشارع من العتق.

ـ وكتسمية «الصلوات الخمس» بـ«المكتوبات» و«المكتوبة»؛ كقول الرجل للرسول عليه الصلاة والسلام: «**أرأيت إذا صليت الصلوات المكتوبات**، ....»[4]؛ لتأكيد تحتمها ولزومها، وكتابتها على العباد، و«الخمس» لضبط عددها[5].

ج ـ على أن أكثر ما جاء تسمية العبادات بأسبابها؛ لأهمية ذلك في قيام المكلف بالعبادة؛ إذ العبادات تتوقف على أسبابها؛ فمتى ضبط المكلف أسباب العبادات أمن الإخلال بها زيادة أو نقصاناً. ومن جهة ثانية يميز بها كل صلاة عن الأخرى إذ لا تتميز إلا بأسبابها التي هي مواقيتها، حتى جاء عند المالكية: معرفة أسمائها واجبة أيضاً؛ لأن بها يقع التمييز والتعيين؛ لأنه إن لم يعين الصلاة فصلاته باطلة اتفاقاً[6].

ومن ذلك:

١ ـ أنه لا يستغرب كثرة تسمية العبادات بأسبابها؛ كصلاة الاستسقاء، وصلاة الكسوف، وصلاة الاستخارة، وصلاة العيدين، وزكاة الفطر، وصلاة

---

(١) صحيح مسلم (٧٥٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.
(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (٦/ ٣٥).
(٣) انظر: فتح الباري (٥/ ١٤٦).
(٤) صحيح مسلم (١٥) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.
(٥) انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٣٥٦).
(٦) انظر: الفواكه الدواني (١/ ١٦٤)، حاشية العدوي (١/ ٢٤١).

الجنازة، وصلاة الضحى، وصلاة الليل، قال الإمام أحمد: «قيام الليل من المغرب إلى طلوع الفجر»[١]، ولما أفتى بعض الحنابلة بصلاة التراويح قبل العشاء؛ علل ذلك ابن مفلح (ت٧٦٣هـ) بإضافتها إلى الليل الذي يبدأ بغروب الشمس فقال: «وجوزها إسماعيل الزاهد وجماعة منهم، قبل العشاء، وأفتى به بعض أصحابنا في زمننا؛ لأنها صلاة الليل»[٢].

وسجود التلاوة، وسجود السهو، وعيد الفطر، وعيد الأضحى، وزكاة المال... إلخ؛ لذا قال الفقهاء وأهل الأصول: أقوى وجوه الاختصاص اختصاص المُسبَّب بسببه، وأصل الإضافات إضافة الحكم إلى السبب؛ لأن الأصل في الإضافة أن تكون بأخص الأوصاف، وأخص وصف يختص به المسبب اختصاصه بالسبب؛ لأن وجود المسبب مناط بالسبب لا ينفك عنه[٣].

٢ ـ الأضحية والعقيقة مضافتان إلى سببيهما؛ فالأضحية من الضحى وهو وقت ذبح الأضاحي؛ فهي مضافة إلى زمانها، وهي أيام النحر؛ لأنه سببها[٤].

والعقيقة في أصلها مضافة لسببها؛ إذ اتفق الشيخان: ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، والنووي (ت٦٧٦هـ) في نقلهم عن أئمة اللغة: أن العقيقة أصلها الشعر الذي يكون على رأس الولد حين يولد، وإنما سميت الشاة التي تذبح عنه في ذلك الوقت عقيقة؛ لأنه يحلق عنه ذلك الشعر عند الذبح. ولهذا قال في الحديث: «**وأميطوا عنه الأذى**»[٥]، قال جرير: «سئل الحسن عن الأذى؟ فقال: هو الشعر»[٦]، وكذا فسره أبو داود في سننه[٧].

---

(١) الفروع (١/٥٥٩).
(٢) الفروع (١/٥٥٩).
(٣) انظر: كشف الأسرار (٢/٣٤٤)، تبيين الحقائق (١/٢٠٤)، البحر الرائق (٢/٩٨)، العناية شرح الهداية (١/٤٩٨)، رد المحتار (٦/٣١٢).
(٤) انظر: فتح القدير (٩/٥٠٦).
(٥) صحيح البخاري (٥٤٧٢).
(٦) مستدرك الحاكم (٧٥٩٣) صححه، ووافقه الذهبي.
(٧) سنن أبي داود (٢٨٣٩).

وهذا من تسمية الشيء باسم سببه أو ما جاوره، ثم اشتهر ذلك حتى صار من الأسماء العرفية، وصارت الحقيقة مغمورة فيه، فلا يفهم من العقيقة عند الإطلاق إلا الذبيحة[1]، وهذا لا يخفى أثره في قوة تصور أصل السبب الذي شرع لأجله الحكم.

٣ ـ وكتسمية كل صلاة من الصلوات الخمس؛ فالفجر تسمى بالفجر، والغداة، والصبح، والوسطى عند بعض العلماء. والظهر تسمى بالظهر، والهجير، والأولى. والعصر بالعصر والعشي، والوسطى عند البعض، والمغرب بالمغرب والشاهد، والعشاء بالعشاء، والعشاء الآخرة[2]، وكل هذه التسميات غالبها ترجع لسبب وجوبها، وهو الوقت؛ لأهمية المحافظة عليه، لكثرة من يضيع أوقات الصلوات.

قال الطحاوي (ت٣٢١هـ) بعد ذكر غالب هذه التسميات: «فائتلفت أسماء الصلوات الخمس؛ أنها لأوقاتها التي تصلى فيها»[3]، وقال السرخسي (ت٤٨٣هـ): «لأن ما يكون فرضاً في وقت مخصوص شرعاً، يكون مضافاً إلى ذلك الوقت؛ كالصلاة والصوم»[4].

وعليه اعتمد من جوَّز من الحنابلة صلاة الجمعة من طلوع فجرها، بحجة إضافتها إلى سببها، وهو اليوم، ولكن ابن رجب (ت٧٩٥هـ) أنكره، ورده على قائله؛ لأنه لم يفعله أحد سلفاً ولا خلفاً؛ كي لا يتداخل وقت صلاة الفجر مع صلاة الجمعة، لكنه جوز ذلك بعد ارتفاع الشمس[5]، وإن كان مثل به في موضع آخر حيث قال: «صلاة الجمعة فإن سببها اليوم؛ لأنها تضاف إليه، فيجوز فعلها بعد زوال وقت النهي من أول اليوم، وإن كان

---

(١) انظر: المغني (١/ ١١٣)، المجموع (٨/ ٤٠٨).

(٢) انظر: مشكل الآثار (١/ ٣١ ـ ٣٢)، مواهب الجليل (١/ ٣٨٣، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٨).

(٣) انظر: مشكل الآثار (١/ ٣٣).

(٤) المبسوط (٣٠/ ٢٥٠).

(٥) فتح الباري لابن رجب (٥/ ٤١٩).

الزوال هو وقت الوجوب»[1].

د ـ وأحياناً تأتي التسمية لبيان الركن؛ كتسمية مواضع الرمي في منى بـ«الجمار»، والجمار هي الحصى التي يرمى بها، لا المكان؛ لأن العرب تسمي الحصى الصغير جماراً، فسمي الموضع جمرة لاجتماع الحصى فيه؛ فالجمار لازم للمسمى، فسمي باسم لازمه[2].

هـ ـ وتارة تناط العبادة بما تؤول إليها، بياناً لمآلها لأثر الحكم في المآل لا الحال؛ كقوله ﷻ: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل: ٩٨]، ونحو: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟﴾ [الأنعام: ١٥٢]؛ أي: إذا أردت أن تقرأ فاستعذ، أو أردت أن تقول فاعدل؛ لأن الراتب من فعله عليه الصلاة والسلام الاستعاذة قبل القراءة لا بعدها، ولأن الاستعاذة إنما شرعت صيانة للقراءة عن وساوس الشيطان، ومعنى الصيانة إنما يحتاج إليه قبل القراءة، لا بعدها[3].

ـ وهذا كحديث أنس رضي الله عنه قال: «كان النبي ﷺ، إذا دخل الخلاء قال: **اللَّهُمَّ إني أعوذ بك من الخبث والخبائث**»[4]؛ أي: إذا أراد الدخول[5]؛ لأنها بينتها الرواية الأخرى: «كان النبي ﷺ إذا أراد أن يدخل الخلاء قال..»[6]، بل جاء صريحاً من أمره عليه الصلاة والسلام: «**إن هذه الحشوش محتضرة؛ فإذا أراد أحدكم أن يدخل؛ فليقل: اللَّهُمَّ إني أعوذ بك من الخبث والخبائث**»[7].

---

(١) انظر: القواعد لابن رجب (ص٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٣/ ٥٨١)، عمدة القاري (١٠/ ٩٠)، مرعاة المفاتيح (٩/ ١٧٦).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٥٤٣، ٣/ ٦٢٨)، المبسوط (١/ ١٣)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ١٥٧)، بدائع الصنائع (١/ ٢٠٢).

(٤) صحيح البخاري (٦٣٢٢)، صحيح مسلم (٣٧٥).

(٥) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٩٤).

(٦) الأدب المفرد (٦٢٢)، وصححه الألباني في تحقيقه له.

(٧) السنن الكبرى للنسائي (٩٩٠٤)، مسند أحمد (١٩٣٥٠)، وصححه ابن خزيمة (٦٩)، وابن حبان (١٤٠٦)، ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه، كلهم من حديث زيد بن أرقم رضي الله عنه.

ـ وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**لقنوا موتاكم لا إله ألا الله**»[(١)]؛ أي: لقنوا قريبي الموت، من باب تسمية الشيء بما يصير، ويؤول إليه[(٢)].

ـ وكاستعاذته عليه الصلاة والسلام: «**من فتنة المحيا والممات**»[(٣)]؛ أي: الفتنة التي تكون قبيل الممات[(٤)].

ـ وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**الذي يشرب في آنية الذهب والفضة فإنما يجرجر في بطنه نار جهنم**»[(٥)]؛ لأن الشرب يؤول بالشارب إلى جرجرة نار جهنم في بطنه؛ تسمية للشيء بما يؤول إليه[(٦)]؛ لذا قالوا: «الشيء إذا قرب من الشيء سمي باسمه»[(٧)]، والمقصود قوة التلازم والمقارنة بين الأمر أو النهي، والمأمور به والمنهي عنه، جلباً أو دفعاً؛ كي لا تفوت المصلحة؛ لذا قال أهل الأصول: «إنما يسمى الشيء باعتبار ما يؤول إليه، إذا كان المآل مقطوعاً بوجوده»[(٨)].

و ـ وقريباً من هذا تسمية الشيء بقوته واستعداده الذي فيه؛ كتسمية الماء طهوراً، وتسمية كفارات الذنوب والخطايا بهذا الاسم، وتسمية الزكاة بهذا الاسم، وتسمية حلق الذكر: رياض الجنة، وتسمية المعاصي بـ«القاذورات»[(٩)].

ز ـ وعكس ما يؤول إليه الشيء، تسمية الشيء بما كان عليه؛ بياناً

---

(١) صحيح مسلم (٩١٦)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.
(٢) انظر: المجموع (٥/ ١٠٢)، بدائع الصنائع (١/ ٢٩٩).
(٣) صحيح البخاري (١٣٧٧)، صحيح مسلم (٥٨٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) انظر: المجموع (٥/ ١٠٢)، بدائع الصنائع (١/ ٢٩٩)، إحكام الأحكام (١/ ٣١٢)، طرح التثريب (٣/ ١٠٩)، العناية (٥/ ٥١٠)، البحر المحيط للزركشي (٣/ ٧٨).
(٥) صحيح البخاري (٥٦٣٤)، صحيح مسلم (٢٠٦٥)، من حديث أم سلمة رضي الله عنها.
(٦) المنتقى شرح الموطأ (٧/ ٢٣٦).
(٧) الجوهرة النيرة (١/ ٥).
(٨) البحر المحيط (٣/ ٧٨).
(٩) انظر: المغرب (ص٣٧٥)، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨)، البحر المحيط (٣/ ٧٨)، مرقاة المفاتيح (٥/ ٥٦).

لأصله الذي بني عليه الحكم؛ لأثره في الحكم الحالي؛ كتسمية العبد بعد العتق، واليتيم بعد الرشد، والتائب بعد التوبة، والمجنون بعد العقل، والنائم بعد الاستيقاظ؛ لأثر أصولها في أحكامها الحالية.

وكتسمية «حِجْر الكعبة» بـ «الحطيم» ، فهو بمعنى محطوم؛ أي: مكسور؛ كقتيل بمعنى مقتول، وكأنه سمي به؛ لأنه كان في الأصل داخل الكعبة؛ فانكسر بإخراجه عنها[1]، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «والعرب ربما ادعت الشيء بالاسم الأول الذي إنما سمي به لمعنى متقدم، ثم ينقطع ذلك المعنى، ولا يزول الاسم»[2].

ح ـ وقد يحوي الاسم الواحد أكثر من اسم؛ كـ «التضمين». و«التضمين» يكون في الأفعال والحروف والأسماء؛ بحيث يُضمّن اسم معنى اسم آخر، لإفادة معنى الاسمين جميعاً؛ إما أن تدل عليها بنية الكلمة، أو معناها[3]، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «لكن الفعل إذا ضمن معنى فعل آخر، لم يلزم إعطاؤه حكمه من جميع الوجوه، بل من جلالة هذه اللغة العظيمة الشأن وجزالتها، أن يذكر المتكلم فعلاً، وما يضمنه معنى فعل آخر، ويجري على المضمن أحكامه لفظاً، وأحكام الفعل الآخر معنى، فيكون في قوة ذكر الفعلين مع غاية الاختصار؛ ومن تدبر هذا وجده كثيراً في كلام الله تعالى»[4].

كوضع الظن موقع اليقين في الأمور المحققة، مع أثر لفظ الظن فيه لنزوله عن مراتب اليقين الأخرى، وكـ«الإبراد» في صلاة الظهر يتضمن «التأخير»[5]، والعهد منه ﷺ «ومن أوفى بعهده من الله»، و«الوعد» و«الوعيد»

---

(١) انظر: فتح الباري (٦/ ٣٧٩)، عمدة القاري (١١/ ٩٥).

(٢) معالم السنن (٢/ ١٧٣).

(٣) انظر: إعجاز القرآن للباقلاني (ص٢٧٢، ٢٧٣)، البرهان في علوم القرآن (٣/ ٢١١، ٢١٤).

(٤) التبيان في أقسام القرآن (ص٩٢).

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن (٣/ ٢١٥، ٢١٦)، فتح الباري (٢/ ١٧).

يتضمن «الوفاء» منه ﷻ[(١)]، و«الجزية» تتضمن «العقوبة»[(٢)]، و«الشكر» يتضمن «الصبر»، و«الصبر» يستلزم «الشكر»، ومتى ذهب أحدهما ذهب الآخر، و«الدعاء» يتضمن «الإيمان بالغيب»[(٣)].

والأمر بـ«القنوت» في الصلاة عند قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ٢٣٨﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ يتضمن: «إيجاب القيام فيها، ولما كان القنوت اسماً يقع على الطاعة اقتضى أن يكون جميع أفعال الصلاة طاعة، وأن لا يتخللها غيرها؛ لأن القنوت هو الدوام على الشيء؛ فأفاد ذلك النهي عن الكلام فيها، وعن المشي، وعن الاضطجاع، وعن الأكل والشرب، وكل فعل ليس بطاعة، لما تضمنه اللفظ من الأمر بالدوام على الطاعات التي هي من أفعال الصلاة، والنهي عن قطعها بالاشتغال بغيرها، لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها؛ واقتضى أيضاً الدوام على الخشوع والسكون؛ لأن اللفظ ينطوي عليه ويقتضيه، فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه جميع أفعال الصلاة، وأذكارها ومفروضها ومسنونها، واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها»[(٤)].

فمتى وقع الاسم الشرعي في وصف أعلى أو أقوى؛ تضمن ما تحته من الأوصاف؛ كدلالة الكل على أجزائه، ودلالة اللازم على مستلزماته؛ كوصفه عليه الصلاة والسلام ماء البحر بـ«الطهور» فإنه يتضمن معنى التطهير؛ إذ كل طهور فهو مطهر[(٥)].

ط ـ وربما تُكلفت أحياناً بعض المعاني لتركيبها على الأسماء لتحصيل مصالح العبادة، من ذلك ما جاء في اشتقاق تسمية «رمضان» في دلالته على معاني ومقاصد الصيام، جاء في طلبة الطلبة: «ورمضان مشتق من الإرماض؛ أي: الإحراق، وقد رمض يرمض رمضاً، من حد علم؛ أي: احترق، وأرمضه

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٥٩٠).
(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ١٤٩).
(٣) انظر: فتح الباري (١١/ ٣٠٥، ١٣/ ٢٢١).
(٤) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٦١٣).
(٥) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٥٤).

غيره، والرمضاء الحجارة المحماة... وسمي هذا الشهر به؛ لأنه يحرق الذنوب؛ أي: يمحوها. وفي اشتقاقه وجوه أخر، نذكرها تتميماً للفائدة؛ **أحدها**: أنه مشتق من قولهم سكين رميض؛ أي: حاد، فعيل بمعنى فعول، وقد رمضته أرمضه رمضاً، من حد ضرب؛ أي: حددته. سمي به الشهر؛ لأنه يهيج القلوب والنفوس على الاستكثار من الخيرات والطاعات. ووجه آخر: أنه من قولهم أتيت فلاناً فلم أصبه فرمضته ترميضاً، وهو أن تنتظر شيئاً. سمي به؛ لأن المؤمنين ينتظرون الكرامات فيه، ويتوقعون المثوبات. **ووجه آخر**: أنه من قولهم رمضت الظبي إذ اتبعته وسقته في الرمل الذي اشتد حره، لترمض قوائمه، فتتفسخ، فيقف، فتأخذه. سمي به الشهر؛ لأن المؤمن يؤمر بالصوم والقيام فيجوع ويعطش بالنهار، ويتعب ويسهر بالليل، فيعجز فيقف عن اتباع الشهوات، وطلب اللذات فيخلص لله تعالى، ولذلك قال: «الصوم لي وأنا أجزي به»؛ فإن الصيام يخلص لي؛ كما يخلص ذلك الظبي للصائد، إذا انقطع سعيه وظهر عجزه»[1].

فهذا فيه من التكلف ما لا يخفى في أخذ الدلالات والمعاني من الأسماء؛ لأنه من تركيب المعاني على الأسماء؛ لأسبقية التسمية على الفرضية؛ فالمعاني المذكورة فيه مركبة ليست أصلية فيه؛ فإن رمضان ليس اسماً شرعيّاً، بل اسماً لغويّاً موجوداً عند العرب قبل الشرع، ومن المتقرر عند أهل اللغة أن الأسماء المشتقة لا تتقدم على أصلها الذي اشتقت منه.

۞ المسألة الثانية: الأسماء الشرعية ترد إلى الشريعة في فهم مدلولاتها عملاً

العمل المتوارث المتصل بأئمة الاجتهاد منذ عهده عليه الصلاة والسلام؛ مبيِّن لمعنى حدود الأسماء الشرعية وموضح لها؛ فالنصوص أصلها النظري، والعمل أصلها التطبيقي؛ فالعمل مبيِّن لحدودها مخصص لعمومها مقيد

(١) طلبة الطلبة، مادة: «رمض» (ص٢٢).

لمطلقها؛ إذ يندر وجود سُنَّة شرعية صحيحة فاتت على أهل الإسلام قاطبة عملاً؛ فإن العلم والعمل يسيران جنباً إلى جنب مع بعضهما، فلا يوجد علم بلا عمل، ولا يوجد عمل بلا علم، لكن قد يخفى أحدهما أحياناً، ومتى فقد أحدهما تماماً، آذن بالشك في الآخر؛ لذا فيجب توخي أصل العمل مع كل سُنَّة؛ بتوخي الأكثر والغالب، لا القليل النادر من العمل، لذا شدد العلماء بتقلد أقوال غريبة، لم يقل بها من سلف، لمجرد فهمها من ظواهر النصوص؛ لأن هذا موقع بالشذوذ؛ فهو دأب من لم يجمع العلم ويحكمه، ممن تسرع وتعجل، لا أهل العلم والحكمة.

قال ابن أبي زيد القيرواني[١] (ت٣٨٦هـ): «ولا أعلم من فقهاء الأمصار من يرى أن يتقلد قولاً، لا يحفظ فيه عن أحد من الصحابة إلا خلافه، ومن تقلد مثل هذا القول الذي رغب عنه صدر هذه الأمة؛ انبغى له أن يستحي من ذكره، فضلاً عن أن يطلق فيه هذا الإطلاق على من خالفه. وكأنه رجل يرى أن له أن يقول بما لم يسبقه إليه سلف، وهذا لا يراه العلماء؛ وإنما يجسر على مثل هذا الخوارج»[٢].

وأكد الشاطبي (ت٧٩٠هـ) على أن الأخذ بالعمل الدائم أو الأكثر، هو السُّنَّة المتبعة والطريق السابلة، التي يجب الالتزام بها، ثم قال: «وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً؛ فيجب التثبت فيه، وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل؛ إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي، وباطل أن يكون لغير معنى شرعي، فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به، وإذا كان كذلك؛ فقد

---

(١) عبد الله بن أبي زيد أبو محمد، القيرواني، المالكي، إمام المالكية في عصره، يقال له: مالك الصغير، حاز رئاسة الدين والدنيا، ورحل إليه من الأقطار، توفي عام (٣٨٦هـ). من مصنفاته: «النوادر والزيادات» و«الرسالة» و«مختصر المدونة». انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٣٥)، ترتيب المدارك (٤/ ٤٩٢)، سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠)، هدية العارفين (١/ ٤٤٧).

(٢) الذب عن مذهب الإمام مالك لوحة (١٢٩/أب).

صار العمل على وفق القليل؛ كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة فلا بد من تحري ما تحروا، وموافقة ما داوموا عليه، وجعل الترك المقصود لمعان شرعية معتبرة، لا لمجرد الترك»[(١)].

وعلى هذا الأصل كثر تعليل الأئمة للأحكام نفياً وإثباتاً بعبارات: «عليه العمل»، «ليس عليه عمل»، «عليه عمل السلف»، «ليس عليه عمل السلف»، «عليه عمل الناس»، «ليس عليه عمل الناس»[(٢)].

فمتى التبس على المجتهد التعبد بعبادة من العبادات؛ فالمرجع في ذلك العمل فهو الضابط للتعبدات كمّاً وكيفاً، أخذاً وتركاً، ابتداء وانتهاء، قوة وضعفاً؛ فكان الأئمة ربما رحلوا إلى المدينة لكشف المعاني والمقاصد الشرعية التي تبيِّن حدود العمل وتكشف عن مسماه، قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم؛ يشدون الرحال إلى المدينة؛ ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ، وأعماله، وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين؛ هنالك يتبيَّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة، في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يستنبط من العلل؛ تبعاً لمعرفة الحِكم والمقاصد»[(٣)].

فالشاطبي (ت٧٩٠هـ) جعل العمل الميزان والمرجع عند الحيرة فقال: «فإن أشكل الأمر فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل، فهو العروة الوثقى للمتفقه في الشريعة، والوزر الأحمى، ومن أجل ذلك قال حذيفة رضي الله عنه: كل عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله ﷺ فلا تعبدوها؛ فإن الأول لم يدع

---

(١) الموافقات (٣/ ٥٧).

(٢) انظر: الموطأ (٢/ ٤٤٨)، سنن الترمذي (١/ ٣٠، ٣٦٦، ٣٧٥، ٢/ ٦١)، المدونة (١/ ٢٥٧)، الأم (٧/ ٢٤٤)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٠٢)، المبسوط (٣٠/ ١٦١)، المغني (١/ ٣٠٨)، المجموع (٢/ ١٩٧)، فتاوى السبكي (٢/ ٢٤٣)، رد المحتار (١/ ٣٦).

(٣) مقاصد الشريعة (ص١٤٨).

للآخر مقالاً؛ فاتقوا الله يا معشر القراء وخذوا بطريق من كان قبلكم»[١].

الأثر الفقهي:

١ ـ جاءت أصول العلماء خوفاً من تقلد أقوالاً العمل بخلافها، حتى قدَّم بعض الأئمة العمل على أحاديث الآحاد؛ فعند الإمام مالك أصل عمل أهل المدينة مقدم على أخبار الآحاد، وعند الإمام أبي حنيفة عموم البلوى ـ وهو يشبه عمل أهل المدينة ـ مقدم على الآحاد[٢]؛ لذا قال الإمام مالك: «أحب الأحاديث إلي ما اجتمع الناس عليه»[٣].

وقد ضعف ابن رشد (ت٥٩٥هـ) كون عمل أهل المدينة فرعاً عن الإجماع، ورده إلى أصل أبي حنيفة: عموم البلوى الذي قدمه على أحاديث الآحاد، وإن كان عمل أهل المدينة أقوى عنده من عموم البلوى، وقد بسط هذا فقال: «والأشبه عندي ـ يقصد عمل أهل المدينة ـ أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها، وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفاً عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة؛ لأن أهل المدينة أحرى أن لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل، وبالجملة العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة ظن، وإن خالفته أفادت به ضعف ظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد بها أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض، لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانت السُّنَّة الحاجة إليها أمس، وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق

---

(١) الاعتصام (٢/ ١٣٢).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٠٧)، أصول الشاشي (ص٢٨٤)، المنخول (ص٦١٣)، الضروري (ص٣٦)، تخريج الفروع على الأصول (ص٦٦)، تقريب الوصول (ص١٢٠).

(٣) الموافقات (٣/ ٧٠).

الآحاد من غير أن ينتشر قولاً أو عملاً فيه ضعف، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال»[١].

٢ ـ وعلى هذا الأصل: مخالفة الراوي لما روى خصوصاً الصحابي؛ فعمل الراوي بخلاف ما روى موضح للعمل بالنص الذي رواه، إما بالنسخ، وإما بالتخصيص، وإما ببيان رتبة الحكم التي جاءت بالنص، وهذا مذهب الحنفية، ورواية عن مالك، ورواية عن الإمام أحمد[٢].

قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «قاعدة في تضعيف حديث الراوي إذا روى ما يخالف رأيه: قد ضعف الإمام أحمد، وأكثر الحفاظ، أحاديث كثيرة بمثل هذا»[٣]، ثم ساق عدداً من الأحاديث التي اختلفت فيها رواية الصحابي عن مذهبه فضعفت روايته بسببها؛ فكأن مخالفة الراوي لروايته، مع معرفته بها، وعدم نسيانه لها؛ مشكك بأصل الرواية، أو بدلالتها بوجه من الوجوه.

قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «وإن ناقض عمله روايته، مع ذكره لها، ولم يحتمل محملاً في الجمع؛ فالذي أراه امتناع التعلق بروايته؛ فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية، أن يعتمد مخالفة ما رواه، إلا عن ثبت يوجب المخالفة»[٤].

ثم أوضح هذا أكثر المازري (ت٥٣٦هـ) لما قال: «لو تحققنا أن حديث النبي ﷺ خولف بطريق لا يجب اتباعها؛ لم يختلف مسلم في طرق هذه المخالفة، وترك الالتفات إليها، كما لا يختلف أحد في أن هذه المخالفة إذا علم أنها بوجه حق، وطريق يجب اتباعها؛ كحديث آخر سمع من النبي ﷺ يجب أن يرجع إليه؛ فإن الرواية لا يعمل بها، بل يعمل بما صار إليه الراوي.

---

(١) بداية المجتهد (١/ ١٤٧)، وأكده في موطن آخر من بداية المجتهد (١/ ١٩١).

(٢) انظر: البرهان (١/ ٢٩٤)، المحصول لابن العربي (ص٨٩)، المحصول للرازي (٤/ ٦٣٠)، الإحكام للآمدي (١/ ٣٦٨)، المسودة (ص١١٥، ١١٦)، البحر المحيط (٦/ ٢٥٥)، كشف الأسرار (٣/ ٦٣)، قواعد ابن اللحام (ص٣٦٧)، فتح الباري (٤/ ٣٣٠).

(٣) شرح علل الترمذي (ص٤٠٩).

(٤) البرهان (١/ ٢٩٤).

وليس ذلك لأجل مذهب الراوي، بل لما أحلنا عليه من قول الرسول ﷺ؛ فإذا لم يتحقق أحد الأمرين، فهنا يحسن الخلاف، ويقع الإشكال في هذا الوسط إلى كل واحدة من الحاشيتين؛ فحسن عند قوم تحسين الظن بالرواة، وحمل مخالفتهم على أمر سمعوه من صاحب الشرع غير ما أبدوه ونقلوه؛ فصاروا إلى اتباع مذهب الراوي. ورأى آخرون أن كلام صاحب الشرع قد دل الدليل على وجوب اتباعه، ونحن على يقين من صدقه وصحته، فلا نترك قوله ﷺ لقول غيره»[١].

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن عمل الراوي مؤثر بما رواه في قوة العمل؛ إذ لا يستوي نص عمل الراوي بما يوافق معناه فأكده، ونص خالف الراوي معناه مع ذكره له؛ كما ورد في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات وعليه صوم؛ صام عنه وليه**»[٢]، من حديث عائشة، وبمعناه عن ابن عباس[٣] رضي الله عنهم وبالرغم من ذلك عمل الراويين قيدا دلالة النص، ولم يطلقاه؛ إذ حملاه على النذر خاصة، دون غيره من صوم الفرض[٤].

قال الطحاوي (ت٣٢١هـ): «إن تركنا إياها كان؛ لأنا لا نعلم أنه روي عن رسول الله ﷺ ذلك، إلا من الجهتين اللتين رويناها عنه منهما، وهي من جهة ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما ثم وجدنا ابن عباس وعائشة بعد النبي ﷺ قد تركا ذلك، وقالا بضده، وهما المأمونان على ما رويا، العدلان فيما قالا، فعقلنا بذلك أنهما لم يتركا ما قد سمعاه من النبي ﷺ في ذلك، إلا إلى ما هو أولى مما قد سمعاه من النبي ﷺ فيه»[٥]. فجمهور العلماء ـ عدا الشافعي وأبي ثور ـ على أنه لا يصام عن الميت بعد موته من رمضان، إذا كان عليه

(١) إيضاح المحصول (ص٣٣٠).

(٢) صحيح البخاري (١٩٥٢)، صحيح مسلم (١١٧٤)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) صحيح البخاري (١٩٥٣)، صحيح مسلم (١١٤٨).

(٤) الآثار عنهما في: مشكل الآثار (٣/١٧٦)، السنن الكبرى للبيهقي (٤/٢٥٤، ٢٥٦).

(٥) مشكل الآثار (٣/١٧٦).

قضاء فرط فيه[1]، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «وقالت عائشة، وابن عباس كقولنا، وهما راويا حديثهم، فدل على ما ذكرناه»[2].

٣ ـ وعلى هذا الأصل: هجر العلماء ـ مثلاً ـ عمل أبي هريرة رضي الله عنه بوضوئه إلى إبطيه؛ لأنه ليس عليه عمل أحد، وقد أجمعت الأمة على أنه لا يتعدى بالوضوء ما حد الله ورسوله[3].

ـ وتركوا وهجروا قول بعض العلماء بامتداد وقت صلاة الوتر إلى بعد طلوع الشمس؛ لأنه لم يكن عليه عمل أحد[4].

ـ وتركوا قول من قال: بأن العمرة لا إحصار فيها، مهما امتد من الزمن؛ لأنها تخالف الحج بأن ليس لها وقت محدد؛ لأن العمل ليس على هذا القول[5].

وفي قول ابن أبي ليلى[6] (ت١٤٨هـ) بكراهة إخراج شيء من تراب وحجارة الحرم؛ لأنه مروي عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، قال السرخسي (ت٤٨٣هـ): «ما روي عن عمر وابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما ـ شاذ؛ فقد ظهر عمل الناس بخلافه؛ فإنهم تعارفوا إخراج القدور من الحرم من غير نكير منكر، وإخراج التراب الذي يجمعونه من كنس سطح البيت ونحو ذلك،

---

(١) انظر: شرح ابن بطال (٤/ ٥٢٥)، المبسوط (٣/ ٨٩)، بداية المجتهد (١/ ١٧٥)، المغني (٣/ ٣٩)، الفروق (٣/ ١٨٨)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٢٣)، فتح الباري (٤/ ٦٩).

(٢) المغني (٣/ ٣٩).

(٣) انظر: شرح ابن بطال (١/ ٢٢١، ٩/ ١٧٧)، شرح علل الترمذي لابن رجب (ص٣٧).

(٤) انظر: التمهيد (١٣/ ٢٥٦).

(٥) انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٤/ ٦٥)، شرح ابن بطال (٤/ ٤٥٧).

(٦) محمد بن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى يسار، الأنصاري الكوفي، فقيه، ولي القضاء مدة ٣٣ سنة لبني أمية وبني العباس في الكوفة، له أخبار مع أبي حنيفة، توفي عام (١٤٨هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٦/ ١٠٩)، حلية الأولياء (٤/ ٣٥٠)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٦٢)، الأعلام (٦/ ١٨٩).

ويتبركوا بذلك، وكل أثر شاذ يكون عمل الناس ظاهراً بخلافه؛ فإنه لا يكون حجة»[1].

٤ ـ وقرر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) مذهب أهل المدينة في الجهر بالبسملة؛ بناء على العمل المتوارث، فقال: «وقد احتج أصحاب مالك على ترك الجهر بالعمل المستمر بالمدينة، فقالوا: هذا المحراب الذي كان يصلي فيه رسول الله ﷺ ثم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم الأئمة، وهلم جراً. ونقلهم لصلاة رسول الله ﷺ نقل متواتر، كلهم شهدوا صلاة رسول الله ﷺ ثم صلاة خلفائه، وكانوا أشد محافظة على السُّنَّة، وأشد إنكاراً على من خالفها من غيرهم، فيمتنع أن يغيروا صلاة رسول الله ﷺ وهذا العمل يقترن به عمل الخلفاء كلهم من بني أمية، وبني العباس، فإنهم كلهم لم يكونوا يجهرون، وليس لجميع هؤلاء غرض بالإطباق على تغيير السُّنَّة في مثل هذا»[2].

٥ ـ ولما ذكر ابن فارس (ت٣٩٥هـ) احتمال معنيين لتشبيك الأصابع في النهي عنهما عند الخروج للصلاة: التشبيك المعروف بين الأصابع، وذكر معنى آخر عن أهل اللغة، وهو: أن التشبيك إنما هو المنازعة والوقوف على مواقف التخاصم؛ لأن الرجل إذا خاصم، قيل: قد شبك يده. وقالوا: العامد إلى الصلاة مأجور على قصده، فإذا شغل نفسه في طريقه بخصومة أو منازعة؛ فقد قطع ذلك القصد وانقطع أجره، ثم قال: وهذا القول عندنا محتمل، إلا أن العمل عندنا على الأول، وإن كنا نكره له التشاغل بالمنازعات والخصومات[3]؛ فرجح المعنى الأول؛ لأن عليه العمل.

٦ ـ وقرر ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) التسليمتين، والتسليمة الواحدة، في الصلاة؛ بناء على العمل المتوارث؛ فقال: «والعمل المشهور بالمدينة التسليمة الواحدة، وهو عمل قد توارثه أهل المدينة كابراً عن كابر، ومثله يصح فيه

---

(١) المبسوط (٣٠/ ١٦١). وقوله رحمه الله هنا: «ويتبركون» يحتاج إلى دلالة تدل عليه.
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٤٢٨).
(٣) حلية الفقهاء (ص٨٧، ٨٨).

الاحتجاج بالعمل في كل بلد؛ لأنه لا يخفى لوقوعه في كل يوم مراراً، وكذلك العمل بالكوفة وغيرها مستفيض عندهم بالتسليمتين متوارث عندهم أيضاً، وكل ما جرى هذا المجرى، فهو اختلاف في المباح؛ كالأذان؛ ولذلك لا يروى عن عالم بالحجاز ولا بالعراق ولا بالشام ولا بمصر؛ إنكار التسليمة الواحدة، ولا إنكار التسليمتين، بل ذلك عندهم معروف، وإن كان اختيار بعضهم فيه التسليمة الواحدة، وبعضهم التسليمتين، على حسب ما غلب على البلد من عمل أهله، إلا أن الأعم والأكثر بالمدينة التسليمة الواحدة، والأكثر والأشهر بالعراق التسليمتان: السلام عليكم ورحمة الله على اليمين، السلام عليكم ورحمة الله على اليسار»[١].

٧ ـ ومنها حديث الأعمى الذي لم يأذن له عليه الصلاة والسلام بترك الجماعة مع ما ذكره من ضرورة، وعدم قائد، والسيول؛ فلا يعلم أحد أخذ بذلك[٢]، بل اعتبر الفقهاء أقل من ذلك عذراً بترك الجماعة.

٨ ـ وعلى هذا الأصل بنى الإمام مالك مذهبه في ترك التبكير بعد طلوع الشمس للجمعة؛ إذ فسر الساعات الواردة في الذهاب يوم الجمعة بأنها جزء من أجزاء الزمان، لا أنها الساعات المعروفة عند أهل الفلك؛ بأنه لم ينقل عن أحد من الصحابة أو أحد من السلف أنه ذهب إلى الجمعة قبل طلوع الشمس، أو عند انبساطها، ولو كانت الساعة هي المعروفة عند أهل الفلك، لما ترك الصحابة الذين هم خير القرون، وأسرع الناس إلى موجبات الأجور الذهاب إلى الجمعة في الساعة الأولى من أول النهار، أو الثانية، أو الثالثة، قال: ولم يكونوا يبكرون هذا التبكير، وأخاف على فاعله أن يدخله شيء؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا لا يغدون هكذا على الجمعة[٣].

---

(١) الاستذكار (١/ ٤٩١ ـ ٤٩٢). وانظر: التمهيد (١٦/ ١٩٠).

(٢) شرح علل الترمذي لابن رجب (ص٣٦، ٣٧).

(٣) انظر: الاستذكار (٢/ ٨)، التمهيد (٢٢/ ٢٣)، إكمال المعلم (٣/ ١٣٤)، البيان والتحصيل (١/ ٣٩٠)، فتح الباري لابن رجب (٥/ ٣٥٤)، المدخل (٢/ ٢٧٨)، نيل الأوطار (٣/ ٢٨٤).

٩ ـ وعكس هذا: التكبير في أيام عشر ذي الحجة المطلق، والتكبير المقيد بعد الصلوات من يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقد نقل الاتفاق على مشروعيته استناداً إلى العمل، ولم يصح به نص عنه عليه الصلاة والسلام[١]، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «فاتفق العلماء على أنه يشرع التكبير عقيب الصلوات في هذه الأيام في الجملة، وليس فيه حديث مرفوع صحيح، بل إنما فيه آثار عن الصحابة ومن بعدهم، وعمل المسلمين عليه، وهذا مما يدل على أن بعض ما أجمعت الأمة عليه، لم ينقل إلينا فيه نص صريح عن النَّبيّ، بل يكتفى بالعمل به»[٢].

وقال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «وسبب اختلافهم في ذلك: هو أنه نقلت بالعمل، ولم ينقل في ذلك قول محدود؛ فلما اختلفت الصحابة في ذلك، اختلف من بعدهم»[٣]، قال الزهري (ت١٢٤هـ): «مضت السُّنَّة أن يكبر الإمام في الأمصار، دبر صلاة الظهر، من يوم النحر إلى العصر، من آخر أيام التشريق»[٤].

بل إن الإمام مالكاً يرى أن هذا التكبير واجب فقال: «الأمر عندنا أن التكبير في أيام التشريق دبر الصلوات، وأول ذلك تكبير الإمام والناس معه، دبر صلاة الظهر من يوم النحر، وآخر ذلك تكبير الإمام والناس معه دبر صلاة الصبح من آخر أيام التشريق، ثم يقطع التكبير. قال مالك: والتكبير في أيام التشريق، على الرجال والنساء من كان في جماعة أو وحده، بمنى أو بالآفاق؛ كلها واجب»[٥]، إلا أن ابن عبد البر بيَّن أنه

---

(١) انظر: بداية المجتهد (١/١٧٦) فقد نقل الاتفاق على التكبير أدبار الصلوات أيام الحج، ونقل إجماع الجمهور على استحباب التكبير ليلة عيد الفطر، وكذا النووي في المجموع (٥/٣٩) فقال: «وأما التكبير المقيد فيشرع في عيد الأضحى بلا خلاف لإجماع الأمة».

(٢) فتح الباري لابن رجب (٦/١٢٤).

(٣) بداية المجتهد (١/١٧٦).

(٤) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (٤/٣٠١).

(٥) موطأ مالك رقم (٩٠٦).

وجوب سُنَّة، لا فرض[١].

لذا قال الباجي (ت٤٧٤هـ): «فمن نسي التكبير بأثر الصلاة كبر؛ إن كان قريباً، وإن تباعد فلا شيء عليه»[٢].

١٠ ـ ونحو هذا أخذ الإمام أحمد بالختمة في صلاة التراويح؛ اعتماداً على عمل التابعين في مكة والبصرة، قال حنبل[٣] (ت٢٧٣هـ): سمعت أحمد يقول في ختم القرآن: «إذا فرغت من قراءة: «قل أعوذ برب الناس»؛ فارفع يديك في الدعاء قبل الركوع. قلت: إلى أي شيء تذهب في هذا؟ قال: رأيت أهل مكة يفعلونه، وكان سفيان بن عيينة يفعله معهم بمكة. قال العباس بن عبد العظيم: وكذلك أدركنا الناس بالبصرة وبمكة. ويروي أهل المدينة في هذا شيئاً، وذكر عن عثمان بن عفان»[٤]، وهو يشبه عمل أهل المدينة الذي أخذ به الإمام مالك.

١١ ـ ونحو هذا: قال الأثرم (ت٢٨٦هـ): «سألت أبا عبد الله عن التعريف في الأمصار، يجتمعون في المساجد يوم عرفة، فقال: أرجو أن لا يكون به بأس، فعله غير واحد: الحسن، وبكر بن عبد الله، وثابت، ومحمد بن واسع، كانوا يشهدون المسجد يوم عرفة»[٥].

١٢ ـ سأل رجل من أهل العراق مالكاً عن صدقة الحبس. فقال: «إذا حيزت مضت. فقال العراقي: إن شريحاً قال: لا حبس عن كتاب الله. فضحك مالك ـ وكان قليل الضحك ـ ثم قال: رحم الله شريحاً، لم يدر ما

---

(١) انظر: الاستذكار (٤/ ٣٣٧).

(٢) المنتقى (٣/ ٤٣).

(٣) حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال الشيباني، أبو علي، ابن عم الإمام أحمد، وتلميذه، من حفاظ الحديث. توفي في واسط عام (٢٧٣هـ) من مصنفاته: «التاريخ» و«الفتن» و«محنة الإمام أحمد بن حنبل». انظر: طبقات الحنابلة (١/ ١٤٠)، تاريخ بغداد (٨/ ٢٨٦)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٥١)، الأعلام (٢/ ٢٨٦).

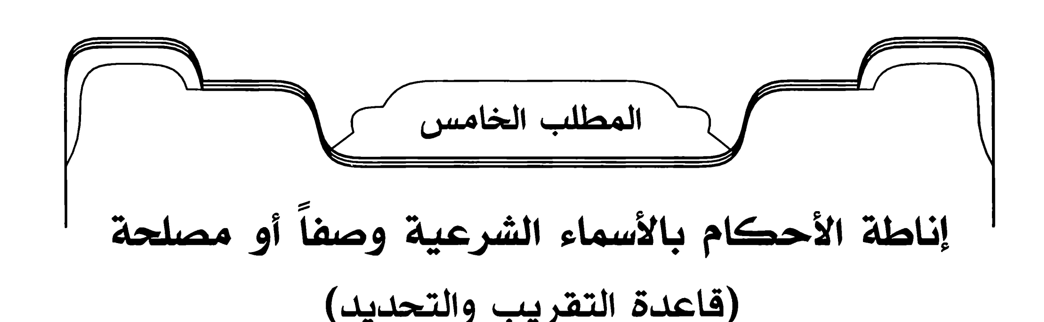
(٤) انظر: المغني (١/ ٤٥٨).

(٥) انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٦٧)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٦٢٤).

صنع أصحاب رسول الله ﷺ هنا. تكلم شريح ببلاده ـ ولم يرد المدينة فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ. وأصحابه، والتابعين بعدهم ـ هلم جرّا إلى اليوم؛ وما حبسوا من أموالهم لا يطعن فيه طاعن؛ وهذه صدقات النبي عليه السلام سبعة حوائط؛ وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبراً»[1]. فأحال الإمام مالك على العمل دون غيره لقوته.



(١) المقدمات الممهدات (٢/ ٤١٨)، ترتيب المدارك (٢/ ١٢٠).



المطلب الخامس

إناطة الأحكام بالأسماء الشرعية وصفاً أو مصلحة (قاعدة التقريب والتحديد)

ثم باكتمال النصوص الشرعية للاسم الشرعي؛ تظهر علاماته، وتبين مقاصده ومعانيه؛ فيسهل تصور الحد الذي يبدأ منه الاسم الشرعي، وينتهي إليه؛ فتارة تعلق الأحكام على أوائل الأسماء، وتارة على نهاياتها؛ لذا جاءت القاعدة الفقهية الشهيرة: «هل المعتبر الأخذ بأوائل الأسماء، أم بأواخرها؟»[1]؛ بحسب تحقق المصالح والمقاصد المناطة بهذا الاسم؛ فإن كل اسم تحته أجزاء هي مكونه.

وهنا يمكن النظر في نوعين من الأسماء الشرعية بناء على قوة تعليق المصالح بها:

الأول: تارة يعتبر الشارع كامل الأجزاء، ولا يتسامح في ترك شيء منها؛ لأنها متصلة مع بعضها؛ إذ لا تحصل مصلحة الاسم إلا بها جميعاً؛ فلا يمكن فصلها عن بعضها، بحيث لو أسقط منها جزء سقطت التسمية؛ فهنا يجب استيعاب كامل الاسم. نحو صيام رمضان، فلا يسمى صائماً رمضان من ترك يوماً منه، ولا يسمى صائماً اليوم من ترك جزءاً منه.

ونحو قراءة الفاتحة في الصلاة عند من يوجبها؛ إذ لا يتسامح في ترك تشديدة من تشديداتها، فضلاً عن آية منها؛ لأنها مقصودة كاملة، دون بعض

(١) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٤، ١٧، ١١٠)، أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦١، ٣/ ٢١٢)، شرح تنقيح الفصول (ص١٥٩)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٣٢٤)، قواعد المقري (١/ ٣١٧).

أجزائها؛ فلو أسقط حرفاً منها بطلت الصلاة؛ كالمالكية، والشافعية، والحنابلة[1].

وكذلك كل حكم علق على عدد؛ كالعشرة أو السبعة أو الثلاثة؛ فلو أسقط جزء من هذا العدد لا يسمى عشرة ولا سبعة ولا ثلاثة كعدد ركعات الصلاة، أو أشواط الطواف والسعي؛ فإن أجزاء المسمى متصلة مع بعضها، لا يمكن فصلها فيجب الإتيان بها كاملة، وهذا معنى تعليق الأحكام على الأوصاف الظاهرة المنضبطة، دون المعاني الذي سبق تقريره.

ومن أبرز علامات هذا النوع من الأسماء عدم اختلاف الشارع فيه بأي حال من الأحوال؛ إذ يطرد الشارع على العمل بهذا الوصف، ولا يتغير أبداً في كل الأحوال، أو تأتي التسمية منضبطة في عرف من أضيفت إليه؛ إذ لا تكاد تختلف أبداً؛ لأن الشارع أراد تحديد هذا وضبطه؛ فأناطه بما هو ثابت معروف ثباته لا يتغير، وهذا ما يعرف بأصل: «التحديد» عند العلماء المقابل لأصل: «التقريب».

الثاني: أحياناً تكون أجزاء الحقيقة المسماة منفصلة عن بعضها، متى حققنا أول جزء من الاسم أو نصفه أو أغلبه؛ حققنا الاسم؛ فهنا يجب استيعاب ما تصح به التسمية، فربما صحت التسمية على أوّل جزء منه، وبقية أجزاءه مكملة.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه، فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور، أو نحوه بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع، في كل جزء منها»[2].

فقد تأتي الحقيقة نفسها متغيرة، غير مطردة وغير ثابتة؛ فتأتي زائدة أو

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٦٥)، المغني (١/ ٢٨٤)، إحكام الأحكام (١/ ٢٦١، ٢٦٤).

(٢) الموافقات (٣/ ٢١١).

ناقصة، وكلها تأخذ نفس التسمية الشرعية أو اللغوية أو العرفية، فيطرد تعامل الشارع مع تلك الحقيقة، مع اختلاف عدد أفرادها المندرجة تحتها؛ فلو أناطها بما ظاهره التحديد فيكون مقصد الشارع تقريب الأمر للمكلف لا تحديده له؛ إذ إن المرجع في هذا المصالح من إناطة الحكم بهذه الحقيقة أكثر من الحقيقة ذاتها، وهذا ما يعرف عند العلماء بأصل: «التقريب» فهو مقابل لأصل «التحديد».

وهذا كما في الاعتكاف عند الشافعية والحنابلة يصح لو لحظة؛ لأن اللحظة يصح تسميتها اعتكافاً[١]، ومثله الوقوف بعرفة فقالوا: يصح ولو لحظة[٢]؛ لأنه يصح تسميته وقوفاً؛ لذا جاءت هذه القاعدة بألفاظ أخرى، تعلق الأحكام على أقل ما يتناوله الاسم؛ كلفظ: «الأمر المطلق يتناول أقل ما يقع عليه الاسم»، وبلفظ: «الواجب في الأمر المطلق ما يطلق عليه اسم المأمور لحصول الامتثال به»، وبلفظ: «حيث صدق وجود الاسم المعلق به، وقع المُعلّق، وبلفظ: الحكم المرسل على اسم، أو المعلق بأمر، هل يتعلق بأقل ما يصدق عليه حقيقته، أو بأكثره»[٣].

وقد اتخذ بعض العلماء أصلاً في الأسماء التي علقت الأحكام عليها تعبداً؛ إن كان نهياً: عُلق الحكم على أول جزء من الاسم؛ كمذهب الشافعية والحنابلة بإناطة أحكام اللباس والحلق للمُحرم في أول جزء من الاسم، وهو حلق ثلاث شعرات، أو اللبس لأي زمن مهما قلّ.

وإن كان أمراً استوعبوا كامل الحقيقة؛ كاستيعاب مسح كامل الرأس في الوضوء عند الحنابلة، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «فمن فهم من منع المحرم حلق الشعر أنه عبادة سوّى بين القليل والكثير. ومن فهم من ذلك منع النظافة

---

(١) انظر: المجموع (٦/ ٥١٥)، الإنصاف (٣/ ٣٥٩)، كشاف القناع (٢/ ٣٤٧).

(٢) انظر: المجموع (٨/ ١٢٩)، الفروع (٣/ ٥٠٤)، كشاف القناع (٢/ ٤٩٤)، التاج والإكليل (٤/ ١٢٨)، رد المحتار (٢/ ٤٦٦).

(٣) انظر هذه الألفاظ على الترتيب في: تبيين الحقائق (١/ ٢١١)، كشاف القناع (٥/ ٢٣٨)، حاشية البجيرمي على المنهج (٢/ ٣٣٠)، قواعد المقري (١/ ٣١٧).

والزين والاستراحة التي في حلقه؛ فرّق بين القليل والكثير؛ لأن القليل ليس في إزالته زوال أذى»[١]؛ فكأنهم جروا في التعبدات على التشديد، وغيرها على التسهيل.

وهذا الذي أمَّه القرافي (ت٦٨٤هـ) في جميع الأسماء غير المنضبطة بأوصاف محددة؛ إذ فرق بين رخص العبادات؛ كالسفر، والخوف، والمرض، والجوع، والأذى، التي جاء الشرع بتعليق التخفيف بها. وبين المعاملات؛ فاقتصر في المعاملات بأقل ما تصدق عليه الحقيقة؛ فمن باع عبداً واشترط أنه كاتب، يكفي في هذا الشرط مسمى الكتابة، ولا يحتاج إلى المهارة فيها. بخلاف العبادات؛ فمتى علق الحكم على اسم في رخص العبادات استوعبنا كامل الحقيقة؛ لأنها مشتملة على مصالح العباد، ومواهب ذي الجلال وسعادة الأبد؛ فلا يليق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها، ولذلك كان ترك الترخص في كثير من العبادات أولى، ولأن تعاطي العبادة مع المشقة أبلغ في إظهار الطواعية، وأبلغ في التقرب[٢]، هذا في الأوامر، أما في النواهي فالعكس.

وخالف ابن العربي (ت٥٤٣هـ) هذا؛ فأناط الحكم بأوائل الأسماء مطلقاً في العبادات وغيرها، وعلل ذلك بقوله: «والأقوى في النظر أن يرتبط الحكم بأوائلها، لئلا يعود ذكرها لغواً»[٣]؛ أي: لا يعود ذكر أوائل الأسماء لغواً.

فمما سبق ظهر لنا: أن الأحكام على طريقتين؛ إما مؤقتة؛ أي: محددة، أو غير مؤقتة؛ أي: أنها مطلقة ملقاة على أسمائها الشرعية، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «أنه قد يلفى في الشرع من العبادات ما ليست مؤقتة، بل الواجب فيها هو أقل ما ينطلق عليه الاسم»[٤].

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٣٠٢).

(٢) انظر: الذخيرة (١/ ٣٤٢)، الفروق (١/ ١٢٠).

(٣) انظر على الترتيب: مواهب الجليل (٢/ ٤٧٤)، نيل الأوطار (٦/ ٣٧٣)، المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٨٥).

(٤) بداية المجتهد (٢/ ١٩).

فالمنهج العدل والصراط القويم؛ تعليق الأحكام على الأسماء الشرعية إن كانت منضبطة محددة مؤقتة وجوداً وعدماً، وأجزاؤها غير منفكة عن بعضها؛ كأي حكم أنيط بوصف ظاهر منضبط؛ كتعليق الأحكام على أيام أو شهور أو أعداد أو مقادير محددة؛ كقراءة الفاتحة في الصلاة فلا يجوز الاجتزاء ببعضها؛ لذا اشترط من أوجبها أن يأتي بها كاملة؛ فلو أسقط حرفاً منها بطلت الصلاة؛ كالمالكية والشافعية والحنابلة[1]؛ لانتفاء الاسم بانتفاء بعض أجزائه، فمن قرأ خمس آيات من الفاتحة، لا يسمى قارئاً للفاتحة؛ وكالطواف؛ فمن طاف ستة أشواط لا يسمى طائفاً سبعة أشواط إذ العدد محدد.

وأما إن كانت الأسماء غير منضبطة فالذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن إناطتها بمصالحها ومقاصدها ومعانيها مع أسمائها، أقوى من إناطتها بمجرد أسمائها، وأقوى مما قرره القرافي؛ لأن مصالحها ظاهرة؛ إذ لا تعارض بين الإناطة بالمصالح والتعبد، بل المصالح والمعاني مؤكدة وموضحة للتعبد وحاملة عليه؛ لذا فإن العلماء حتى في الأسماء المنضبطة يتساهلون في حدها النهائي؛ لتحقق المقصد والمصلحة بالقيام بغالب الاسم؛ كمن دفع الزكاة قبل الحول بيسير، وكمن أرضعت بعد الحولين بيوم أو يومين، وكمن ضحى بمن بلغت غالب المدة، ولم يبق إلا شيئاً يسيراً؛ كيوم أو يومين[2]، قال ابن دقيق العيد: «والأظهر: أن النقصان اليسير جدّاً الذي لا يمنع إطلاق الاسم في العرف، ولا يعبأ به أهل العرب: أنه يغتفر»[3].

وبهذا التقرير يسهل تصور منهج الأئمة في أخذهم بأوائل الأسماء أم بأواخرها؛ إذ لا يطرد أصل هنا، بل الحكم مع المعاني التي جاء الحكم لأجلها؛ لذا فإن ما قاله ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ) من أن

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٦٥)، المغني (١/ ٢٨٤)، إحكام الأحكام (١/ ٢٦١، ٢٦٤).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٢١٢).

(٣) إحكام الأحكام (١/ ٣٧٨).

الإمام مالكاً رَحِمَهُ اللَّهُ في الأسماء، لم يجر على أصل واحد، وأن ذلك مختلف عنده[1]؛ أي: أنه لم يطرد في الأخذ بأوائل الأسماء، ولا الأخذ بأواخرها.

فالحق في هذا: أنه ليس الإمام مالك الذي لم يجر على أصل واحد، بل الأسماء مختلفة مصالحها ومتعلقاتها؛ فلم تطرد؛ فتارة الفقه الأخذ بأوائل الأسماء، وتارة الأخذ بأواسطها، وتارة الأخذ بأواخرها؛ فَفَقِه الإمام مالك هذا؛ فأجرى كل حكم بحسب مصالحه ومعانيه؛ لذا اختلفت التطبيقات من مسألة إلى أخرى.

قال الشاطبي (٧٩٠هـ) في الرخص: «وقد اعتبر فيها أقل ما ينطلق عليه اسم المشقة، واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال، واعتبر آخرون ما فوق ذلك، وكل مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محل الترجح والاحتياط»[2].

وحتى ما قرره ابن رشد بعد ذلك من أن الإمام مالكا: «أخذ في الترك بأقل ما يدل عليه الاسم، وأخذ في الفعل بجميع ما يدل عليه الاسم، وكأنه ذهب إلى الاحتياط»[3].

ليس واضحاً؛ فإن الإمام مالكاً رَحِمَهُ اللَّهُ لم يأخذ بأقل ما يدل على الاسم في حلق المحرم جزءاً من رأسه؛ إذ لا تجب الفدية عنده إلا بما يحصل به إماطة الأذى وتحقيق الترفه، فلو أزال شعرة أو حتى عشر لا تجب الفدية عنده بذلك[4]؛ فالإناطة هنا بما يحصل به الترفه والتحسن، ومثله اللباس للمحرم الذي سبق تقريره؛ فالإناطة عنده بالانتفاع من حر أو برد أو طول مدة، دون مجرد اللبس مهما قلَّت المدة.

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٢١٢)، بداية المجتهد (١/ ٣٣٤).

(٢) الموافقات (١/ ٣٢٣).

(٣) انظر: بداية المجتهد (١/ ٣٣٤).

(٤) انظر: الاستذكار (٤/ ١٦٠)، الفواكه الدواني (١/ ٣٦٨).

الأثر الفقهي[1]:

١ ـ وذلك كما في إناطة عدم حمل الماء للخبث بالقلتين في قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا كان الماء قلتين؛ لم يحمل الخبث**»[2]؛ فالمقصود من القلتين هنا ـ والله أعلم ـ التقريب، لا التحديد، لعدم انضباط القلتين، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت ولا إجماع، ولو كان ذلك حدّاً لازماً؛ لوجب على العلماء البحث عنه ليقفوا على حد ما حرمه رسول الله ﷺ وما أحله من الماء؛ لأنه من أصل دينهم وفرضهم، ولو كان ذلك كذلك ما ضيعوه؛ فلقد بحثوا عما هو أدق من ذلك وألطف، ومحال في العقول أن يكون ماءان؛ أحدهما: يزيد على الآخر بقدح أو رطل، والنجاسة غير قائمة، ولا موجودة في واحد منهما؛ أحدهما نجس، والآخر طاهر»[3].

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن الأمر أظهر مما ذكره ابن عبد البر رحمه الله وأوضح وأسهل؛ إذ لا يُلغى وصف جاء به الشارع مطلقاً، ولا يعتبر مطلقاً لما ذكره؛ لأن تعليق الشارع الحكم بحقيقة متغيرة غير مطردة؛ مقصود الشارع منها التقريب لا التحديد؛ أي: مقصودها المصالح والمعاني، دون الأوصاف الظاهرة المنضبطة؛ لذا فإن اختلاف العلماء واقع في عدد القلال، ومقاديرها.

فروي عن الإمام أحمد أن القلة قربتان، وروي قربتان ونصف، وروي قربتان وثلث، ثم ليس للقربة حد معلوم؛ فإن القرب تختلف اختلافاً كثيراً، فلا تكاد قربتان تتفقان في حد واحد، فلو اشترى شيئاً مقدراً بالقرب أو أسلم في شيء محدود بالقرب؛ لم يجز ذلك[4].

---

(١) يقتصر في هذا الأثر على الأسماء غير المنضبطة لكثرة الخلاف فيها، ولأنه سبق ذكر بعض الآثار الفقهية للأسماء المنضبطة عند تأصيلها.

(٢) سنن أبي داود (٦٣)، سنن الترمذي (٦٧)، سنن النسائي (٥٢) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما وصححه ابن خزيمة (٩٢) ووافقه الأعظمي، والحاكم (٤٥٩)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (١/ ٦٠).

(٣) التمهيد (١/ ٣٣٥).

(٤) المغني (١/ ٣٣).

وهذا كله مطرد مع مقصد الشارع غير مخالف له، فلو حدد المكلفُ المقربَ لجانب مقصد الشارع. ولو قرب المحدد لخالف أيضاً مقصد الشارع؛ فإن مقصود الشارع هنا ـ والله أعلم ـ أن الماء القليل يحمل ويتأثر بالنجاسة أقوى من الماء الكثير، وتقريبه لا تحديده بالقلتين؛ فكل ما قيل في حدود القلتين تشمله قلة الماء وكثرته؛ إذ لا يترتب على ذات القلتين معنى مخصوص بذاتها، بقدر ما هو تقريب للمكلف قدر الكثرة والقلة.

قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «هل القلتان خمسمائة رطل تحديداً أو تقريباً؟... والصحيح أن ذلك تقريب؛ لأن الذين نقلوا تقدير القلال لم يضبطوهما بحد، إنما قال ابن جريج: القلة تسع قربتين أو قربتين وشيئاً. وقال يحيى بن عقيل: أظنها تسع قربتين. وهذا لا تحديد فيه؛ فإن قولهما يدل على أنهما قربا الأمر»(١)، وقال النووي: «والصحيح المختار: التقريب»(٢).

وهذا يختلف بنوع النجاسة ومقدارها؛ لذا أتى التنبيه منه عليه الصلاة والسلام: «**أن الماء الكثير لا يحمل الخبث**» ـ أي: النجاسة ـ فمعناه أن احتماله لحمل الخبث أقل من غيره أو الأغلب عليه أنه لا يحمل الخبث، وأما الماء القليل فالعكس فاحتماله للخَبَث أكثر من غيره أو الأغلب أنه يحمل الخبث، ولا يعني هذا أن الكثير لا يحمل خبثاً أبداً، بدليل الإجماع على أن الماء المتغير بالنجاسة نجس سواء كان قليلاً أو كثيراً(٣).

وبدليل الواقع والمشاهد فإن المياه الكثيرة تحمل النجاسات وتتغير بها، كما أنه لا يعني هذا أن القليل يحمل الخبث أبداً مهما كان مقدار النجاسة الواقعة، بل يجب عليه أن يتحرى وينظر في القليل الذي وقعت فيه النجاسة فإن احتمالها تغيير الماء كبير، بخلاف الماء الكثير فإن احتمال تغيير النجاسة له أقل؛ فإذا لم تغيره فإنه لم يحمل خبثاً؛ فمناط التغير أقوى من مناط القلة

---

(١) المغني (١/ ٣٣).

(٢) المجموع (١/ ١٧٣).

(٣) انظر: الإجماع لابن المنذر (ص٤)، مراتب الإجماع (ص١٩)، بداية المجتهد (١/ ٣٩)، المغني (١/ ٣١)، مجموع الفتاوى (٢١/ ٣٠).

والكثرة، ولكن القلة والكثرة مؤشر وعلامة مؤذنة بحدوث التغير أسرع، وعلى هذا الاحتمال أتى نهي غمس القائم من النوم يده في الإناء قبل الوضوء، لقلة الماء الذي في الإناء وسرعة تأثره بما على يد القائم؛ إما من نجاسة، أو غيرها مما يستقذر؛ فليست النجاسة هي العلة الوحيدة في النهي بالاتفاق[1].

٢ ـ أنه قد يتسع الخلاف بين العلماء في الأسماء المقربة في القدر الذي يصح به الحكم، دون الأسماء المحددة؛ حتى أقام ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، وابن رشد (ت٥٩٥هـ)؛ أحد أسباب الخلاف بين العلماء على قاعدة التقريب والتحديد.

فمن الأمثلة التي ذكرت: أقل ما يتحقق به مسح الرأس في الوضوء، وأقل ما يتحقق به التقصير في العمرة والحج، وأقل ما يتحقق به السجود الجبهة والأنف أم الجبهة فقط؟ وأقل ما تتحقق به الطمأنينة بين الأركان؟ وأقل ما تتحقق به خطبة الجمعة؟، وأقل حد للغنى المانع للزكاة؟، وأقل ما تتحقق به كسوة المسكين في كفارة اليمين[2]، وغيرها من الأمثلة التي أوردوها.

ولكن عند النظر في الأمثلة التي مثلا بها في مواطن متعددة كلها أوصاف غير منضبطة، وقد تقرر فيما سبق[3] بأن الوصف متى كان غير منضبط يعدل به من التعليل بالأوصاف إلى المصالح والمعاني والمقاصد التي جاءت الأحكام لأجلها، ولا يعدل به عدولاً كاملاً بل ممتزجاً بين الأمرين: الأوصاف والمصالح؛ فيعمل كلاهما في تقرير وتحرير الحكم. ويبيِّن ذلك الآتي:

أ ـ أن حد الغنى المانع من أخذ الزكاة يصعب ضبطه، للاختلاف الكبير

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/ ٤٥).

(٢) انظر: بداية المجتهد (١/ ١٤، ١٧، ١١٣، ١٣٠، ٢٢٠)، أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٥٢، ٢٦٨، ٢/ ٦١، ١٦٠، ٣/ ٢١٢)، قواعد المقري (٢/ ٥٧٢). وانظر: كلام الطويل للقرافي في الفروق (١/ ١٣٩ ـ ١٤٠) في تأصيل النفي بين الاسم ومسماه حال الأمر والنهي.

(٣) انظر: المسألة الثالثة من المبحث الثاني في هذا الفصل.

بين الناس في ذلك بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ فالذي أخذ به جمهور العلماء أن الغِنى ما تحصل به الكفاية، فإذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة، وإن لم يملك شيئاً، وإن كان محتاجاً حلت له الصدقة، وإن ملك نصاباً؛ فهذا المناط ـ والله أعلم ـ أولى ممن حدد الغنى المانع من الزكاة بأن يملك نصاباً، أو خمسين درهماً[1].

قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «قد يكون الرجل غنيّاً، وليس له مال تجب فيه الزكاة، وقد يكون الرجل فقيراً بكثرة العيال، وله مال تجب فيه الزكاة، وإنما الغنى والفقر ما عرف الناس بقدر حال الرجل»[2].

وقال الباجي (ت٤٧٤هـ): «إن الغنى يختلف باختلاف من أضيف إليه؛ فمن الناس من يكون له المال، ولا يقدر على التصرف والسؤال؛ فلا يكفيه ما يكفي من يقدر على التصرف والابتذال. ومنهم من يكون له العيال الكثير والولد ممن لا يستطيع أن ينفرد بالاقتيات دونه؛ فلا يكفيه ما يكفي المفرد وذا العيال اليسير؛ فيجب أن يكون غنى المفرد المتمكن من التصرف، غير غنى المعيل الذي كان لا يمكنه التصرف، وهذا كما يقول في الاستطاعة المعتبرة في الحج»[3].

ومثله ما تتحقق به كسوة المسكين؛ فالمسكين يختلف ما يكفيه بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ فما يكفي مسكيناً في بلد، قد يكون لباس الأغنياء في بلد آخر.

ب ـ ومثله خطبة الجمعة فالمقصد منها تحقيق التقوى لله ﷻ، والحث على طاعته، والتذكير، والموعظة، والتحذير[4]، قال جابر بن سمرة ﵁:

---

(١) انظر: الأم (٢/ ٩٦)، أحكام القرآن للجصاص (١/ ٦٣٣)، المنتقى شرح الموطأ (٢/ ١٥٢)، المحلى (٤/ ٢٧٧)، بدائع الصنائع (٢/ ٤٨)، المغني (٢/ ٢٧٧)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/ ٤٤٤).

(٢) الأم (٢/ ٩٦).

(٣) المنتقى (٢/ ١٥٢).

(٤) انظر كون مقصد الخطبة الوعظ: المغني (٢/ ٩٠)، شرح الوجيز (٤/ ٥٧٦)، =

«كان رسولُ الله ﷺ لا يُطيلُ الموعظةَ يومَ الجمعة، إنَّما هو كلمات يسيرات»[1]؛ فسمى الخطبة موعظة، تنبيهاً على أصل مقصدها.

فبعض العلماء بالغ في الشروط حتى جعل أوصاف الكمال أوصافاً أصلية تنعدم الخطبة بفقدها؛ كالشافعي رحمه الله لما اشترط وجود خطبتين كاملتين، واشترط الجلسة بينهما، ولو لم يجلس لم تصح الخطبة، واستدل بالتوارث من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا، والتوارث كالتواتر[2]، قال الشافعي: «إن جعلها خطبتين؛ لم يفصل بينهما بجلوس أعاد خطبته، فإن لم يفعل، صلى الظهر أربعاً»[3].

وفي مقابل هذا: بعضهم خفف الخطبة، حتى لم يعتبر أصل المقاصد التي شرعت الخطبة له؛ فلو خطب بتسبيحة واحدة، أو بتهليلة، أو بتحميدة؛ أجزأه؛ كأبي حنيفة رحمه الله، وهذا فيه بُعد؛ إذ ماذا يتحقق للمكلف من التقوى بقول الخطيب الحمد لله، أو سبحان الله... إلخ، وأين من يفقه معنى هذه الكلمات الكبيرة بهذا اللفظ الموجز القليل؛ لذا خالفه صاحباه: أبو يوسف (ت١٨٢هـ)، ومحمد بن الحسن[4] (ت١٨٩هـ) فقالا: لا يجزئه حتى يكون كلاماً يسمى خطبة، وهذا قريب من مذهب الإمام مالك، ورواية قوية عن الإمام أحمد، وجمع من أهل العلم[5].

= إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٣٤٥)، فيض القدير (٥/ ١٢٤).

(١) صحيح مسلم (٨٦٦)، سنن أبي داود (١١٠٧) واللفظ له.

(٢) انظر: الحاوي الكبير (٢/ ٤٣٣)، المهذب (١/ ١١١).

(٣) الأم (١/ ٢٢٠).

(٤) محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله، إمام بالفقه والأصول، هو الذي نشر علم أبي حنيفة، نشأ بالكوفة؛ فأخذ عن أبي حنيفة، ثم عن أبي يوسف، انتقل إلى بغداد، وولي القضاء، صار إمام أهل الرأي، وأخذ عنه الشافعي كثيراً، كان فصيحاً، حتى قال الشافعي: «لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد ابن الحسن، لقلت»، لفصاحته. توفي عام (١٨٩هـ). من مصنفاته: «المبسوط» و«الزيادات» و«الجامع الكبير» و«الجامع الصغير» وغيرها. انظر: تاريخ بغداد (٢/ ١٧٢)، طبقات الشيرازي (ص١٣٥)، سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤)، الأعلام (٦/ ٨٠).

(٥) انظر: المبسوط (٢/ ٣٠)، بداية المجتهد (١/ ١٧١)، المغني (٢/ ٧٥)، الذخيرة (٢/ ٣٤٤).

وهو أعدل الأقوال؛ لأنه يتجه إلى المعنى والمقصد الذي شرعت لأجله الخطبة؛ فأي شيء حقق مقصد الخطبة من أمر الناس بالتقوى، وتذكير الناس ووعظهم، ليعتبروا ويتوبوا ويزدادوا إيماناً وتقى؛ مستشهداً ومستدلّاً على ذلك بآيات الكتاب الكريم والسُّنَّة النبوية المطهرة؛ اللذان هما أصل التقى والهدى؛ فهي خطبة شرعية صحيحة، وهذا الذي جرى عليه العمل؛ إذ لم يحفظ الاقتصار على كلمة واحدة في خطبة شرعية، وما زاد عن ذلك فمكمل ليس بأصل، لحصول أصل المعنى الذي شرعت له الخطبة، وهذا القول يكاد يكون قول جمهور العلماء، وهو أعدل الأقوال وأوسطها.

ج ـ ومن ذلك: مسح الرأس الذي وقع الخلاف بين العلماء في حده الأدنى، ولا يظهر جواز أو عدم الجواز إلا باعتبار معناه والمقصد من شرعيته؛ إذ إن المسح له مقصد، وهو نظافة المحل بدرجة أقل من الغسل وأسرع، دون تعمُّق وتقصٍّ؛ فمقصده أخف من مقصد الغسل؛ فالأمر بمسح الإناء غير الأمر بغسله، وإن كان كلا الأمرين: الغسل والمسح المقصد منهما التنظيف في أصل الوضع والعمل، حتى قال الجويني (ت٤٧٨هـ): «وترى العرب المسح قريباً من الغسل، فإن كل واحد منهما إمساس العضو ماء»[1].

لكن المسح أخف؛ لذا لم يشرع التكرار فيه، بخلاف الغسل فهو أثقل فشرع تكراره تبعاً لوظيفة كل واحد منهما، قال القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢هـ): «الغسل موضوع على التثقيل فيدخله التكرار، لئلا يخرجه عن موضوعه. والمسح موضوع على التخفيف؛ فلم يدخله التكرار لأن ذلك يخرجه عن موضوعه، وما بُني عليه»[2].

فظهر أن للمسح مقصداً معتبراً لا يهمل، لكن لا يصل لرتبة الغسل؛ إذ لو تساوت المقاصد لتطابقت المسميات، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «الغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من

---

(١) البرهان (١/٢٠٨).

(٢) الفروق الفقهية للقاضي عبد الوهاب (ص٣٤).

الغسل، إذ كانت القدمان لا ينقى دنسهما غالباً إلا بالغسل، وينقى دنس الرأس بالمسح، وذلك أيضاً غالب، والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة»[1].

فإنه عليه الصلاة والسلام حقق مقصد المسح كاملاً بإمراره يديه على كامل رأسه: «بدأ بمقدم رأسه، حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه»[2]، قال الدبوسي (ت٤٣٠هـ): «وأما المسح بالماء فلا يفعل في أصله لتنقية المحل، بل المتعلق به طهر حكمي تعلق بعينه؛ فكان تكميل عينه في تطويله»[3].

فمن مسح شعرة أو شعرتين أو ثلاث شعرات، أو جزءاً يسير من الرأس، لم يحقق مقصد المسح فهو أقرب إلى إهمال معناه تماماً، فلا يتحقق المقصد إلا بمسح غالب أو كل الرأس. وفي مقابل هذا: من ألزم باستيعاب كامل الرأس بحيث لا يبقى منه شعرة فقد دخل على مقصد الغسل؛ لذا نقل ابن بطال (ت٤٤٩هـ) عن أهل اللغة: «أن المسح في لسان العرب ليس من شأنه الاستيعاب»[4]، لكن لو ترك شيئاً يسيراً منه يعفى عنه؛ لأن هذا متفق مع مقصد المسح بعدم استيعاب كامل الممسوح، بخلاف الغسل، فلا يتسامح بترك الشيء اليسير.

د ـ وهذا عكس غسل الذكر من المذي الذي اكتفي فيه بموضع الأذى لأنه المقصود من الغسل، وهو الذي عليه الجمهور، بخلاف باقي الذكر الذي لم يتلوث فلا معنى لغسله[5]، لكن إن غسله لما قد يقع عليه من النجاسة غير المرئية فلا بأس مشياً على المظنة.

---

(١) بداية المجتهد (١/ ١٧).

(٢) صحيح البخاري (١٨٥) واللفظ له، صحيح مسلم (٢٣٥). من حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه.

(٣) تقويم الأدلة (ص٣٥٣).

(٤) شرح ابن بطال (١/ ٢٨٢).

(٥) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٨٨)، المغني (١/ ١١٢)، إحكام الأحكام (١/ ١١٥)، قواعد المقري (١/ ٣١٧)، الفواكه الدواني (١/ ١١٢).

هـ ـ ومن ذلك ما يحصل به تفطير الصائم في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من فطر صائماً كان له مثل أجره**»[1]، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «والمراد بتفطيره أن يشبعه»[2].

وفي مقابل هذا قال ابن ملفح (ت٧٦٣هـ): «وظاهر كلامهم ـ أي: علماء الحنابلة ـ: أي شيء كان، كما هو ظاهر الخبر»[3].

فابن تيمية رأى استغراق كامل الاسم، وترك أدناه؛ إذ المقصود من تفطير الصائم إشباعه ليحصل به تقوية بدنه على ما فاته من الغذاء بسبب الصيام، وليتقوى على القيام في الليل، وحتى على الصيام في الأيام الأخر؛ ليكون المفطِّر مشاركاً ومتسبباً للصائم في التقوي على إقامة بدنه وعباداته؛ فيأخذ مثل أجره؛ إذ مجرد الفطر على تمرة، أو على شربة ماء؛ لا تحصل شيئاً من هذه المعاني، بل قد يفطر على أقل من هذا؛ فليس مقصوداً للشارع هذا المعنى لذا تجاوز مجرد الوصف الوارد في النص إلى المعنى المحصل للمقصود.

وفي مقابل هذا: من نظر إلى أدنى الاسم فالمعنى عنده: تكثير التفطير؛ كي يتسارع الناس إلى الإطعام بأقل القليل، لمن لم يجد شيئاً، فربما كان في مكان قلَّ فيه الأغنياء؛ فيتضافر ويتعاون الناس مع بعضهم بأقل القليل، وهذا لا يخفى أثره الكبير على النفس، وعلى الغير بتحصيل مصالح للشارع؛ بتسابق الفقراء وأهل العوز مع الأغنياء، لتفطير الصائمين فلو قصر الأجر على الإشباع لفات الأجر الكثيرين الذين لا يقدرون على شيء من هذا، وتعطَّل إظهار هذه الشعيرة والسُّنَّة، ولكن بإناطته بأقل الاسم يتكاثر الناس في حركتهم إلى تفطير

---

(١) سنن الترمذي (٨٠٧) وقال: حسن صحيح، السنن الكبرى للنسائي (٣٣٣٠)، مسند أحمد (٤/ ٤١٤) من حديث زيد الجهني رضي الله عنه وصححه ابن خزيمة (٢٠٦٤)، وابن حبان (٤٦٣٣)، ووافقه الأرناؤوط، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١/ ٢٦٠).

(٢) الفتاوى الكبرى (٥/ ٣٧٧)، الاختيارات الفقهية (ص٤٦٠).

(٣) الفروع (٣/ ٧٣). وانظر: الإنصاف (٣/ ٣٣٢).

الصائمين بأقل الأشياء فيظهر هذا الشعار ويشتهر؛ إذ حركة الفقير بالصدقة مؤثرة في إقامة شعار الصدقات أضعاف ما يؤثر بذل الغني.

وقد جاء ما يؤيد هذا المعنى في عموم الصدقة بقوله عليه الصلاة والسلام: «**ولو بشق تمرة**»[(١)]، وجاء: «**من تصدق بعدل تمرة**»[(٢)]، بل جاء في رمضان خاصة ـ لو صح الخبر ـ لكان قويّاً في إناطة الحكم بمجرد الوصف، وترجيح هذا المعنى؛ لما فيه من تكثير الخير وإشاعته؛ فإن بعض الصحابة قال: يا رسول الله، ليس كلنا يجد ما يفطر الصائم؟ فقال رسول الله ﷺ: «**يعطي الله تعالى هذا الثواب من فطر صائماً على تمرة، أو شربة ماء، أو مذقة لبن**»[(٣)].

و ـ ومن ذلك: خلاف الأحناف بينهم في مقدار القراءة في الصلاة؛ فأبو حنيفة يكتفي بأقل ما يتناوله الاسم الشرعي وأقله آية كـ ﴿ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾﴾ [المدثر: ٢١]، أو ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ﴿٦٤﴾﴾ [الرحمٰن: ٦٤]؛ لأن الله يقول: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُۚ﴾ [المزمل: ٢٠]. وخالفه صاحباه أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فلا يجزئ عندهما إلا أقل ما يسمى به قارئاً فيجب قراءة ثلاث آيات، أو قراءة آية طويلة كآية الدين، وما سواها لا يسمى قارئاً[(٤)].

فالصاحبان أناطا الحكم بالمعنى والمقصد، والإمام أناطه بالوصف الظاهر؛ فإن كون القراءة ركناً في الصلاة جاءت لمعنى ومقصد معتبر، وهو فهم شيء من القرآن الكريم ليعود ويرجع على القلب والنفس بالهداية والطمأنينة كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، قال الإمام أحمد: أجمع الناس على أن هذه

---

(١) صحيح البخاري (١٤١٣)، صحيح مسلم (١٠١٦)، من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٢) صحيح البخاري (١٤١٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) مسند البزار (٢٥٠١)، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (٣٢١)، شعب الإيمان (٣/ ٣٠٥)، من حديث سلمان رضي الله عنه، صحيح ابن خزيمة (١٨٨٧) وقال: «إن صح الخبر».

(٤) انظر: المبسوط (١/ ٢٢١)، بدائع الصنائع (١/ ١١٢).

الآية نزلت في الصلاة[1]؛ لا يحصل هذا المعنى بقراءة آية مبتورة، لا يتم معناها، إلا بما قبلها وبما بعدها.

ز ـ ومثله مقدار ما تحصل به الفدية في حلق الرأس للمحرم؛ فاعتبر الأحناف حلق ربع الرأس موجب للفدية، وحلق ربع اللحية موجب للفدية، وحلق الرقبة أو أحد الإبطين موجب للفدية، بخلاف ما كان أقل من ذلك فيجب فيه الطعام فقط؛ لأن حلق بعض الرأس، أو بعض اللحية معتاد في العراق، وعند العرب، ويحصل به مقصود الحلق من الترفه والتزين والتجمل؛ فهذا منهم تعليق الاسم بالمقصد.

وقريباً من هذا الإمام مالك الذي أناطه بالمقصد؛ فاعتبر ما يحصل به إماطة الأذى والترفه من الحلق تعليقاً للحكم بأصل المقصد، فمتى حصل هذا وجبت الفدية، ولا يعتبر الشيء القليل، بل إن بعض العلماء نسب إلى الإمام مالك أنه لا ينيط الفدية إلا بحلق كامل الرأس، إذ هو الذي يحصل به الترفه الكامل، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٦٩].

وأما الإمامان الشافعي وأحمد؛ فاعتبرا حلق ثلاث شعرات موجب للكفارة؛ بالنظر لأقل ما يقع عليه اسم الحلق في اللغة[2]؛ فأناطا الحكم بالوصف، لا بالمقصد.

ح ـ ومثل هذا خلاف العلماء في مقدار ما يوجب الفدية لمن لبس المخيط حال الإحرام؛ فالشافعية والحنابلة يعتبرون مجرد اللبس لأي زمن؛ تعليقاً للحكم على أقل مسماه حصل نفع أو لم يحصل فأناطوا الحكم بالوصف الظاهر المنضبط. بينما الأحناف والمالكية يشترطون حصول

(١) مسائل أبي داود (ص٣١)، العدة لأبي يعلى (٢/ ٦١٣)، المغني (١/ ٣٣٠)، الفتاوى الكبرى (٢/ ١٣٤)، التقرير والتحبير (٣/ ٨٣).

(٢) انظر: الاستذكار (٤/ ١٦٠)، بداية المجتهد (١/ ٣٠١)، المجموع (٧/ ٣٨٥)، المغني ٣/ ٢٥٨)، الهداية (١/ ١٧٥)، الفواكه الدواني (١/ ٣٦٨).

الانتفاع؛ لأنه أصل النهي الشرعي عن اللبس، ولا يحصل إلا بالاستدامة ليوم، أو أكثر من نصف يوم، وأما إذا كان أقل ففيه صدقة دون الدم، والمالكية يعلقونه بالانتفاع إما زماناً بمقدار يوم كالحنفية، أو انتفاع لدفع برد أو حر. وعلل الأحناف ذلك: أن الارتفاق الكامل باللبس؛ يوجب فداء كاملاً؛ فيتعين فيه الدم إن كان لغير عذر، والارتفاق القاصر يوجب فداء قاصراً، وهو: الصدقة؛ إثباتاً للحكم على قدر العلة؛ فهذا التعليل متفق مع مقصد اللبس؛ فمتى حصل مقصود اللبس من الارتفاق والاستمتاع بالملبوس ثبت الدم، بخلاف اللبس لزمن قصير فلا يعتبر به كامل الفدية؛ لأنه لم يحصل به الاستمتاع، ولا يعرف في اللباس الترفه والاستمتاع به، فترة قصيرة جدّاً[1].



---

(١) انظر: المبسوط (٤/ ١٢٦)، المنتقى (٢/ ١٩٦)، بدائع الصنائع (٢/ ١٨٦)، المجموع (٧/ ٣٨٩)، الهداية (١/ ١٧٤)، المغني (٣/ ٣٦٢)، تبيين الحقائق (٢/ ٥٢).

الفصل الرابع

أثر معرفة مقاصد العبادات على المكلفين

المبحث الأول: تفريق المكلف بين العبادات التعبدية والمعللة اجتهاداً وعملاً.

المطلب الأول: التفريق بين المعلل والتعبدي في الأحكام.

المطلب الثاني: الأثر الفقهي للتعليل والتعبد.

المبحث الثاني: ترتيب المقاصد قوة وضعفاً.

المطلب الأول: التفريق بين الوسائل والمقاصد.

المطلب الثاني: التفريق بين أصول العبادات وفروعها.

المبحث الثالث: أثر المقاصد في التداخل بين العبادات وفرقها.

المطلب الأول: أثر المقاصد في التداخل بين العبادات.

المطلب الثاني: أثر المقاصد في الفرق بين العبادات.

المبحث الأول

تفريق المجتهد بين العبادات التعبدية والمعللة نظراً وعملاً



المطلب الأول

التفريق بين المعلل والتعبدي في الأحكام

أ ـ أعظم أثر لفهم المكلف لمقاصد العبادات: قدرته على التفريق بين التعبدي والمعلل فلا يعلل تعبُّدياً، ولا يعبَّد معللاً؛ إذ الخطأ في أحدهما يعود على قصد الشارع من العبادة بالضعف أو الإلغاء؛ للتباين والافتراق الواسع بين المقصدين؛ لأن أعظم مقصد للشارع من التعبدي البقاء والدوام والثبات وعدم التغير. وأعظم مقصد للشارع من المعلل التغير وعدم البقاء على صورته، وإنما يختار المكلف الصورة المناسبة لكل حالة من الحالات فهما متقابلان في مقصديهما، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبد بلفظها، أو يقع التعبُّد بمعناها، فإن كان التعبُّد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها. وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى»[1].

فهذا الأصل في التفريق بين الأحكام أوعر الطرق على المجتهد؛ وقد قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ): «وأمارة تعرف بها القسم الذي يجري فيه التعليل، من القسم الذي لا يجري فيه التعليل، وهذا عويص عسر»[2]؛ فمن أعطاه الله فهماً وعلماً في تخريج الحكم وإضافته وإلحاقه بأصله الصحيح؛ حقق مصالحه وأمن الخلل؛ لأن كل حكم شرعي مزدوج الطبيعة: فيه جانب التعبد، وفيه جانب التعليل والمعاني، وهذا مصدر الصعوبة؛ فأشد الأحكام تعبداً فيها معان مفهومة، وأشد الأحكام تعليلاً فيها جوانب تعبدية.

قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ): «وأما أصل عقود المعاملات معقولة

(١) أحكام القرآن (١/ ٣٥).

(٢) قواطع الأدلة (٢/ ١١٣).

المعنى، إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات يلزم اتباعها، ولا يجوز تجاوزها وتعديها»[1]، وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «الحدود تعبدية من جهة مقاديرها، وإن كانت معقولة الحكمة من جهة أصولها»[2].

وبيَّن الشاطبي (ت٧٩٠هـ) أن كل حكم حتى لو كان من العاديات في أصله، لا بد أن فيه تعبد فقال: «لا بد في كل عادي من شائبة التعبد»[3]، وفي موطن آخر قال: «قد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد»[4].

فالتداخل بين المعلل والتعبدي يكون بين جمل الأحكام وتفاصيلها، وبين أصولها وتفريعاتها؛ فأصل الحكم الواحد قد تكون مفهومة معانيه، وتفاصيله غير مفهومة، أو العكس. وأحسن من قسم هذا ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ) لما بين أن التداخل بين المعلل وغير المعلل يكون في جملة الحكم الواحد وتفصيله فقال: «فقسم يعلل جملته وتفصيله، وهو كل ما يمكن إبداء معنى في أصله وفرعه. وقسم يعلل بجملته، ولا يعلل تفاصيله؛ لعدم المراد التعليل في التفاصيل. ومنها قسم آخر لا يعلل جملته، لكن بعد ثبوت جملته يعلل تفاصيله»[5].

فلا يكفي أن يلحق المجتهد الحكم بأصل التعبدي أو المعلل، بل يجب أن يعرف مواطن التعبد، ومواطن التعليل في الحكم الواحد؛ فحتى لو غلّب أحدهما وأضاف الحكم إلى: التعبدي أو المعلل؛ فلا يترك الجانب الآخر ويهمله؛ إذ له تأثير في مواطن وحالات قد يقوى فيها، ويكون هو الأصلح للحكم، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ) في طبيعة الزكاة التعبدية والمعقولة فيها: «ولا ينسى أدق المعنيين وهو التعبد والاسترقاق بسبب أجلاهما، ولعل الأدق هو الأهم، والزكاة من هذا القبيل، ولم ينتبه له غير الشافعي رضي الله عنه؛ فحظ

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ١١٣).

(٢) الذخيرة (٤/ ٢٨٩).

(٣) الاعتصام (٢/ ٧٩).

(٤) الموافقات (٢/ ٣١٣).

(٥) قواطع الأدلة (٢/ ١١٣). وانظر: البحر المحيط للزركشي (٧/ ٧١).

الفقير مقصود في سد الخلة، وهو جلي سابق إلى الأفهام، وحق التعبد في اتِّباع التفاصيل مقصود للشرع»[1].

فهذه ربما تكون أصعب مواقف الشريعة على الإطلاق، وأخطرها؛ للطبيعة المركبة المزدوجة في الأحكام التي لا يقدر الذهن على التعامل معهما معاً؛ فكان هذا من أسباب الغلط التي يقع بها الناظر في الأحكام الشرعية، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «يدل على أن الزكاة لم تترك خالية عن التعبدات كما في الحج، ولكن جمع بين المعنيين، والأذهان الضعيفة تقصر عن درك المركبات، فهذا شأن الغلط فيه»[2]

ب ـ فعلى هذا: فأول نظر المجتهد في الأمر والنهي استنباط المعاني المناسبة، واختبارها، والتأكد من صلاحيتها وصحتها؛ فإذا صحت اعتُبرت، وأُخذ بها، وبُنيت عليها الأحكام، ولا يجوز التفريط بهذه المعاني؛ لما لها من أهمية كبيرة في تحصيل مقاصد الشارع، ولكن ينتبه إلى سلامتها وصحتها وعدم انتقاضها، فإن لم يجد معنى مناسباً توقف في الحكم، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «فإن نظر الناظر، ولم يلح له معنى مناسب للحكم مخيل به، فيعلم أن الحكم ليس معلَّلاً بمعنى»[3].

وفي موطن آخر قال: «فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام، مع البحث عن معانيها؛ فإذا لاحت وسلمت؛ تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة، وليس حايداً عن المآخذ المضبوطة»[4].

ولكن ينبه هنا: إلى ضرورة التأني وعدم التعجل باعتبار المعاني، حتى يتأكد منها المجتهد، باختبارات فاحصة، وسبر واسع دقيق؛ فيثبت بقاؤها، طرداً وعكساً، نفياً وإثباتاً، وهذا الذي حدا بالشاطبي (ت٧٩٠هـ) التأكيد على

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ٢١٣).
(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٢١٣).
(٣) البرهان (٢/ ٦٦).
(٤) البرهان (٢/ ٥٤٣).

هذا المعنى؛ إذ ليس معرفة المعاني المتوهمة هي التي يقف عليها تفهم مقصد الشارع؛ لأن مقصد الشارع ليس دائماً بالتعدية، بل قد يكون بقصر الحكم على محله، دون تعديته فتعدية الموقوف أو إيقاف المتعدي كلاهما خلل في فهم مقاصد الشارع؛ لذا أوضح الشاطبي (ت٧٩٠هـ) هذا الأصل وضبطه؛ حتى إنه لشدة تخوفه من تعليل غير المعلل؛ جعل تارة التوقف منهجاً للمجتهد عندما لا يظهر له قصد الشارع إلى تعدية الحكم؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غيرِ دليل.

وتارة أخرى: جعل الأصل قصر الحكم الشرعي على محله دون تعدية، إذا لم ينصب الشارع دليلاً على التعدي؛ لأن التعدي لغير المنصوص عليه، غير مقصود للشارع[1]؛ لذا قال: «فكم ممن فهم المصلحة فلم يلوِ على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها، وهي غفلة تفوِّت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد»[2].

فكان هذا الأصل ميداناً واسعاً بين أئمة الاجتهاد في تخريج وبناء الفروع الفقهية عليه؛ فأكثروا من النظر في الأمر والنهي؛ فأحياناً يُغلب التعبد، وتارة يغلب التعليل؛ فيتباين نظرهم وبالتالي تختلف تصرفات المكلفين، وقد بنى ابن رشد (ت٥٩٥هـ) أحد قواعد أسباب الخلاف بين العلماء على هذا الأصل: التعبد والتعليل[3].

وأقام الزنجاني (ت٦٥٦هـ) أحد أبرز أسباب الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي ـ رحمهما الله ـ على قاعدة: التعليل والتعبد في الأحكام الشرعية[4].

قال القرطبي (ت٦٥٦هـ): «وينبني على هذا الاختلاف في التعليل؛

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٦٦٩).
(٢) الموافقات (٢/ ٣٧٣).
(٣) بداية المجتهد (١/ ١١، ٢٠، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٥٤، ٦٩، ٧١، ١٣٠، ١٨٢).
(٤) تخريج الفروع على الأصول (ص٣٨ ـ ٤٦).

الاختلاف في فروع كثيرة تعرف في الفقه»[1]؛ لأن الأحكام التعبدية والمعلَّلة ليست على رتبة واضحة في الظهور والخفاء؛ فأحياناً يكون ظاهراً كون الحكم تعبدياً، وأحياناً يكون خفياً.

وعلى هذا الأصل جاءت قاعدة: «التقريب» و«التحديد» في المقدرات بأعداد في الشريعة؛ فتارة الفقهاء يعتبرون المقدرات تحديداً، لا يجوز تجاوزها؛ لأن تقديرها بعدد معين دليل على توقيفها؛ فالتقدير تعبُّدي لا يجوز تجاوزه.

وتارة يعتبرون بعض المقدرات بعدد: تقريب لا تحديد؛ إذ المقصود المعنى ليس ذات العدد، فلا يتقيد بذات العدد، وإنما بما يقاربه زيادة أو نقصاناً[2].

ج ـ وتظهر أهمية بناء الفروع على أصل: التعبد والتعليل في الأحكام من جهة إقامة المناسبة والملاءمة بين العمل والعبادة؛ فالحكم المعلَّل لا يناسب التعبدي، والتعبدي لا يناسب المعلل؛ فالتناسب بين قدر العبادة: زماناً، ومكاناً، وحالاً، وإنزالها مرتبتها المناسبة لها: قوة وضعفاً، هو الحافظ لها من تعطليها أو بعضها في زمان، أو مكان، أو حال؛ يجب إعمالها. أو إعمالها في زمان أو مكان أو حال يجب تعطيلها فيه؛ فيعمل قدرها المناسب في زمانها المناسب.

لذا فلا أشرف منزلة، وأجلّ قيمة، من تفهم المكلف قصد صاحب الأمر والنهي، في أمره ونهيه على أصل: التعبد والتعليل؛ كي يُوقَع المأمور به، والمنهي عنه، حسب قصد الآمر والناهي؛ فيحقق الأمر والنهي مصالحه القريبة والبعيدة، والعاجلة والآجلة، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «فطوبى لمن فهم خطابه، وتبع كتابه، وقبل نصائحه، فمن أفضل منائحه: تفهم كتابه،

---

(١) المفهم (١/ ٤٤٨).

(٢) انظر بعض الأمثلة على المقربات والمحددات في: المهذب (١/ ٦، ١٠٠)، المغني (١/ ٣٣، ٢/ ٣٧)، المجموع (١/ ١٧٢، ٥/ ٢٧٨)، إحكام الأحكام (١/ ٣٧٨)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٣٣)، المنثور (١/ ٤٣٢، ٣/ ١٩٤).

وتعقل خطابه، ليتقرب بذلك إليه شكراً على ما أولاه من إيلائه ومنحه وإعطائه، وشكره هو طاعته واجتناب معصيته، ومن جملة شكره الثناء عليه والانقطاع إليه»[1].

ـ وتعليل ذلك: أن المقصد الصحيح للعبادة ميزان ومِقْود العمل يوجهه ويحدد مساره؛ فإذا صلح صَلُح العمل، وإذا فسد فسد العمل، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «والتعويل في فهم معاني التكليف على المقاصد»[2]؛ فلو تبدل أو انقلب المقصد عند المكلف ضاعت مصالح العبادات كلها، بل مصالح الشريعة؛ فكلما دقق وحرص المكلف على التمسك بهذا الأصل؛ باعد المكلف عن التخبط بإيقاع المأمورات على وجه يظن أنها محققة لقصد الشارع، وهي بعيدة عنه، بل ناقضة له أحياناً؛ فيكد بدنه، وينصب قواه، ويضيع وقته؛ بأعمال تباعده عن خالقه ومولاه؛ معتقداً أنها قربة وطاعة.

إذ الضلال والانحراف تارة يكون بالعناد والاستكبار، وحيناً بضعف فهم الفرق بين مقتضيات الأوامر والنواهي في مقاماتها المختلفة؛ فربما أجرى الأوامر والنواهي على معنى واحد، دون مراعاة للمعاني التي جاء الأمر والنهي فيها، والمصالح التي تضمنها كل أمر ونهي بذاته؛ فأضاع مقصد الشارع من الأمر والنهي جملة؛ فقد أنزل علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومجاهد (ت١٠٤هـ) قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ۝١٠٣ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝١٠٤﴾ [الكهف: ١٠٣، ١٠٤] على الحرورية من الخوارج، الذين كابدوا العبادات، ولازموها، لكنهم لم يقيموها على قصد الشارع الصحيح[3].

ولهذا المعنى نبَّه الشافعي (ت٢٠٤هـ) في التفريق بين النواهي بقوله: «وقد نهي عن صيام السفر، وإنما نهي عنه عندنا ـ والله أعلم ـ على الرفق

---

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٦٦).

(٢) نهاية المطلب (١٧/ ٣٦٠).

(٣) انظر: جامع البيان (١٨/ ١٢٧)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٧/ ٢٣٩٣)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٥/ ٢٠٢).

بالناس، لا على التحريم، ولا على أنه لا يجزي، وقد يسمع بعض الناس النهي، ولا يسمع ما يدل على معنى النهي؛ فيقول بالنهي جملة»[1].

د ـ ولهذه المصالح والمعاني الكبيرة في فهم المقاصد الشرعية فهما صحيحاً عظَّم الشاطبي (ت٧٩٠هـ) قدر ومنزلة من فهم مقاصد كل جهة من جهات الشريعة، بل وكل مسألة من المسائل؛ فهماً صحيحاً، بقوله: «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف، هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله»[2].

فكان هذا دأب الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ تفهم مقصود أقواله وأفعاله عليه الصلاة والسلام؛ فيجرون معها توقيفاً أو تعليلاً، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «والذي يقطع مادة الإشكال في ذلك: أنا نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ، كانوا إذا وجدوا ما يظهر عندهم قصد رسول الله ﷺ فيه؛ اكتفوا به، ولم يميلوا إلى غيره»[3]؛ لذا قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ويتبين فقه الصحابة رضي الله عنهم الذين نظروا إلى معاني الألفاظ، لا إلى صورها»[4].

حتى عاب الإمام أحمد على محدث لا يتفقه، وكان التفقه في الحديث أعجب إليه من حفظه[5]؛ لأن الحفظ وسيلة، والتفقه غاية العلم، الذي يبنى عليه العمل.



---

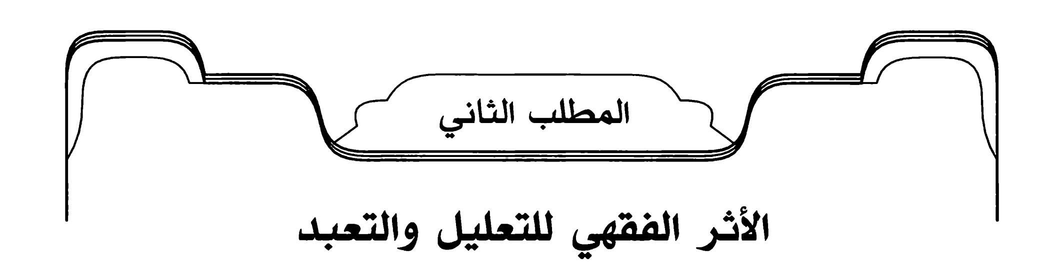
(١) الأم (١/ ١١٢).

(٢) الموافقات (٤/ ١٠٦).

(٣) البرهان (١/ ٣٤٩).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٥/ ٢٥٠).

(٥) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٣٤٣)، الفروع (١/ ٥٣٤).



المطلب الثاني

الأثر الفقهي للتعليل والتعبد

١ ـ بسط ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) بيان خطورة عدم تفهم المكلف لمقصود الشارع من الأحكام دون تقصٍّ للمعاني التي جاء الحكم عليها؛ فربما أقام عبادات كثيرة جدّاً على مجرد التعلق بظواهر بعض الأحاديث، أو حتى ببعض الأحاديث التي لا تثبت ولا تصح أصلاً، وقرن ذلك ببعض الآثار الفقهية والمآلات المترتبة على ضعف القيام به؛ إذ بيَّن أثر ضعف تفهم المقصد الصحيح على العامل والعمل، اعتقاداً وعملاً:

فقال: «وثمرة العقل فهم الخطاب، وتلمح المقصود من الأمر، ومن فهم المقصود، وعمل على الدليل؛ كان كالباني على أساس وثيق، وإني رأيت كثيراً من الناس لا يعملون على دليل، بل كيف اتفق، وربما كان دليلهم العادات، وهذا أقبح شيء يكون. . ، ومن هذا القبيل في المعنى قوم يتعبدون ويتزهدون، وينصبون أبدانهم في العمل بأحاديث باطلة، ولا يسألون عنها من يعلم. ومن الناس من يثبت الدليل، ولا يفهم المقصود الذي دل عليه الدليل. . .

إلى أن قال: ومن هذا الجنس قوم سمعوا ذم الدنيا فتزهدوا، وما فهموا المقصود، فظنوا أن الدنيا تذم لذاتها، وأن النفس تجب عداوتها، فحملوا على أنفسهم فوق ما يطاق، وعذبوها بكل نوع ومنعوها حظوظها، جاهلين بقوله ﷺ: «**إن لنفسك عليك حقاً**»، وفيهم من أدته الحال إلى ترك الفرائض، ونحول الجسم، وضعف القوى، وكل ذلك لضعف الفهم للمقصود والتلمح للمراد؛ كما روي عن داود الطائي أنه كان يترك ماء في دن تحت الأرض، فيشرب منه، وهو شديد الحر، وقال لسفيان: «إذا كنت تأكل اللذيذ الطيب،

وتشرب الماء البارد المبرد، فمتى تحب الموت، والقدوم على الله؟». وهذا جهل بالمقصود؛ فإن شرب الماء الحار يورث أمراضاً في البدن ولا يحصل به الري، وما أمرنا بتعذيب أنفسنا على هذه الصورة، بل تترك ما تدعو إليه مما نهى الله عنه. وفي الحديث الصحيح: أنَّ أبا بكر رضي الله عنه لما حلب له الراعي في طريق الهجرة، صب الماء على القدح، حتى برد أسفله، ثم سقى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفرش له في ظل صخرة[1]، وكان يستعذب لرسول الله صلى الله عليه وسلم الماء[2]. وقال: إن كان عندكم ماء بات في شن، وإلا كرعنا[3]. ولو فهم داوود رحمه الله أن إصلاح علف الناقة، متعين لقطع المسافة؛ لم يفعل هذا، ألا ترى إلى سفيان الثوري؛ فإنه كان شديد المعرفة والخوف، وكان يأكل اللذيذ، ويقول: «إن الدابة إذا لم يحسن إليها، لم تعمل»[4].

٢ ـ ضرب الطوفي (ت٧١٦هـ) مثالين على الخطأ في تعدية حكم الأصل إلى فرع بعلة غير صحيحة؛ فقال: «كمن زعم أن علة انتقاض الوضوء بلحم الجزور، هو أنه لشدة حرارته ودسمه؛ مرخ للجوف والأمعاء، ومخرج الحدث، فصار ذلك مظنة لخروجه، فأقيم مقام حقيقته كالنوم، ثم ألحق به كل طعام مرخ للجوف، والصحيح المشهور أن ذلك تعبد. وحكي عن أبي بكر من أصحابنا أنه قال: إذا نقض لحم الجزور الوضوء مع إباحته، فاللحوم المحرمة كلحم الخنزير، والكلب أولى أن تكون ناقضة، فجعل استفادة الحكم في اللحوم المحرمة من باب مفهوم الموافقة، وهو فاسد أيضاً؛ لأن شرط مفهوم الموافقة فهم العلة في الأصل؛ كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف، ولذلك

(١) صحيح البخاري (٢٤٣٩)، صحيح مسلم (٢٠٠٩)، واللفظ له، من حديث البراء بن عازب، عن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما.

(٢) سنن أبي داود (٣٧٣٧)، مسند أبي يعلى (٤٦١٣)، شعب الإيمان للبيهقي (٦٠٣٣) من حديث عائشة رضي الله عنها، وصححه ابن حبان (٥٣٣٢)، ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٤٩٥١).

(٣) صحيح البخاري (٥٣١٦)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٤) صيد الخاطر (ص٢٢٥). وقرر قريباً من هذا في: تلبيس إبليس (ص٢٠٣).

جعله بعض الأصوليين قياساً، والحكم في لحم الجزور لا يظهر له علة، وإنما هو تعبد»[1].

٣ ـ ومن ذلك نظر بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ إلى أصل مقصد الصلاة، وإمضاء هذا الأصل في العمل بالثناء عليه ﷻ، حتى كانوا يأتون ببعض الأذكار الملاءمة التي أقرها عليهم النبي عليه الصلاة والسلام، بل رفع شأنها.

كالصحابي الذي صلى خلف النبي ﷺ؛ فلما رفع رأسه من الركعة قال: **«سمع الله لمن حمده»**. قال رجل وراءه: **«ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه»** فلما انصرف قال عليه الصلاة والسلام: **«من المتكلم»** قال: أنا. قال عليه الصلاة والسلام: **«رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدرونها، أيهم يكتبها أول»**[2].

فإقراره عليه الصلاة والسلام، بل وترتيب فضل كبير عليه؛ يدل على قوة موافقته لمقصد الشارع في الصلاة ومناسبة الذكر فيها، وإلا الأصل منع إحداث أي شيء في الصلاة ما ليس منها، فضلاً عن أن يقر ويثنى عليه لولا موافقته مقصودها، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «فأما الثناء على الله: فمتفق على جوازه في الصلاة»[3].

وكان ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) قد أوضح هذا بقوله: «في مدح رسول الله ﷺ لفعل هذا الرجل، وتعريفه الناس بفضل كلامه، وفضل ما صنع من رفع صوته بذلك الذكر؛ أوضح الدلائل على جواز ذلك الفعل من كل من فعله، على أي وجه جاء به؛ لأنه ذكر الله وتعظيم له، يصلح مثله في الصلاة سراً وجهراً، ألا ترى أنه لو تكلم في صلاته بكلام يفهم عنه غير القرآن

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/٣٤٧، ٣٤٨).

(٢) صحيح البخاري (٧٩٩)، من حديث رفاعة بن رافع رضي الله عنه واللفظ له، صحيح مسلم (٦٠٠) من حديث أنس رضي الله عنه مع اختلاف في اللفظ.

(٣) فتح الباري لابن رجب (٤/٣٤٨).

والذكر سراً لما جاز؛ كما لا يجوز جهراً، وهذا واضح، وبالله التوفيق»[1].

٤ ـ ويشبه هذا نظر بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في معنى النهي عن صيام الدهر، وتقدير المعنى المناسب في هذا؛ فجاء النهي درءاً لمفاسد يختلف قدرها بحسب نوع كل شخص؛ متى انتفت جاز ذلك؛ مضياً منهم على أصل مقصد إدامة وإكثار التعبد له ﷻ الذي دلت عليه أصول كثيرة؛ فمضوا مع هذا الأصل.

فلم يعتبر طوائف منهم النهي لذات الصوم، إنما إبقاء للنفس أو حفظاً لواجبات أخرى؛ فمتى انتفى هذا المعنى جاز الصوم؛ فلذلك سردوا الصيام، مع ورود الأحاديث الصحيحة الصريحة في النهي عن ذلك: «لا أفضل من ذلك»[2]، وقوله: «لا صام من صام الأبد، مرتين»[3]؛ فقد سرد الصيام ابن عمر قبل موته بسنتين، وسرد الصيام أيضاً أبو الدرداء، وأبو أمامة الباهلي، وعبد الله بن عمرو، وحمزة بن عمرو، وعائشة، وأم سلمة زوجا النبي عليه الصلاة والسلام، وأسماء بنت أبي بكر، وعمرو بن العاص، وعبد الله وعروة ابنا الزبير ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ[4]، قال أبو زرعة الدمشقي (ت٢٨٠هـ)[5]: «عاش أبو طلحة بالشام، بعد رسول الله ﷺ أربعين سنة، يسرد الصوم»[6].

قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «وقد سرد الصوم دهره أبو طلحة الأنصاري،

---

(١) التمهيد (١٦/ ١٩٨).

(٢) صحيح البخاري (٣٤١٨)، صحيح مسلم (١١٥٩) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٣) صحيح البخاري (١٩٧٧)، صحيح مسلم (١١٥٩) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ٤٢٥، ٣/ ٧٩)، معالم السنن (٢/ ١١١)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٤/ ١٢٢)، تاريخ دمشق (٤٦/ ١١٦).

(٥) عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري، أبو زرعة الدمشقي، من أئمة زمانه في الحديث ورجاله. من أهل دمشق، توفي فيها عام (٢٨٠هـ). من مصنفاته: «التاريخ وعلل الرجال» و«مسائل في الحديث والفقه». انظر: الجرح والتعديل (٥/ ٢٦٧)، طبقات الحنابلة (١/ ٢٠٥)، سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣١١)، الأعلام (٣/ ٣٢٠).

(٦) تاريخ دمشق (١٩/ ٣٩٥)، سير أعلام النبلاء (٢/ ٢٩).

وكان لا يفطر في سفر ولا حضر؛ فلم يعبه رسول الله ﷺ، ولا نهاه عن ذلك»[1]. ومدحهم الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «ولم يكونوا بذلك مخالفين للسُّنَّة، بل كانوا معدودين في السابقين؛ جعلنا الله منهم»[2].

وعلى هذا بنى الإمام مالك أصله من استحبابه لصيام الدهر؛ لأنه: «سمع أهل العلم يقولون: لا بأس بصيام الدهر، إذا أفطر الأيام التي نهى رسول الله ﷺ عن صيامها وهي: أيام منى، ويوم الفطر والأضحى فيما بلغنا، وذلك أحب ما سمعت إلي في ذلك»[3].

وكذا غيره من الأئمة؛ إذ لم يكره صيام الدهر غير العيدين وأيام التشريق: جمهور أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم[4].

وجعلوا المناط هنا المعاني والمصالح فمن ضيع ما هو أفرض، أو أفضل من صيام الدهر؛ كره أو حرم في حقه، ومن حفظ ما عليه مع صيام الدهر كان مأجوراً لإدامته العبادة له ﷻ.

قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «إن كل من كان صومه لا يورثه ضعفاً عن أداء فرائض الله، وعن ما هو أفضل من صومه، وذلك من نفل الأعمال، وهو صحيح الجسم، فغير مكروه له صومه ذلك. وكل من أضعفه صومه النفل، عن أداء شيء من فرائض الله؛ فغير جائز له صومه، بل هو محظور عليه، فإن لم يضعفه عن الفرائض، وأضعفه عما هو أفضل منه من النوافل؛ فإن صومه مكروه، وإن كان غير آثم»[5].

٥ ـ ويقابل هذا نظرهم في «التحصيب»، وهو نزوله عليه الصلاة والسلام وبياته في «المحصَّب» ليلة الرابع عشر من ذي الحجة، بعد انصرافه من منى،

---

(١) معالم السنن (٢/ ١١١).

(٢) الموافقات (٢/ ١٤١).

(٣) الموطأ (٦٦٦)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٤/ ١٢٣).

(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٦٠)، بدائع الصنائع (٢/ ٧٩) المغني (٣/ ٥٣)، المجموع (٦/ ٤٤١)، كشاف القناع (٢/ ٣٤٢)، مواهب الجليل (٢/ ٤٤٣).

(٥) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ١٢٢).

ورمي الجمار يوم الثالث عشر[1]؛ إذ اختلف الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فيما بينهم بناء على تفهم مقصده عليه الصلاة والسلام في نزوله فيه ليلة الرابع عشر من ذي الحجة وتقصيهم له، دون متابعة مجردة خالية عن المعاني والمقاصد، هل هو من نسك متعبد به من المناسك، أم اختاره ليكون أسمح له في الخروج؟ فابن عباس يرى أنه ليس بسُنَّة حيث كان يقول: «ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ»[2]، وعائشة كانت تقول: «إنما نزل بالمحصب ليكون أسمح لخروجه»[3].

بينما ابن عمر يرى بأنه سُنَّة، وكان يصلي الظهر يوم النفر بالحصبة[4]، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وجعله ـ أي: التحصيب ـ بعض أهل العلم من المناسك التي ينبغي للحجاج نزولها، والمبيت فيها، وأكثرهم على أن ذلك ليس من مناسك الحج ومشاعره في شيء، وهو الصواب»[5]، ثم أسند ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) هذا إلى فهم الصحابة للمقاصد المناسبة فقال: «والنبي ﷺ لما أفاض من منى نزل بالمحصب؛ فاختلف أصحابه هل التحصيب سُنَّة؛ لاختلافهم في قصده هل قصد النزول به أو نزل به؛ لأنه كان أسمح لخروجه، وهذا مما يبين أن المقاصد كانت معتبرة عندهم في المتابعة»[6].

٦ ـ ومن ذلك: نظر الإمام الشافعي في الخروج للصحراء في صلاة العيد، بأن مقصوده سعة المكان؛ فمتى كان المسجد يسع الناس صلوا فيه،

---

(١) ويسمى بالإضافة إلى «المحصب»: الأبطح، والبطحاء، وخيف بني كنانة، والخيف هو الوادي. قال ابن عبد البر في الاستذكار (٤/ ٣٤١): «وأما المحصب فهو موضع بين مكة ومنى، وهو أقرب إلى منى، نزله رسول الله ﷺ، يعرف بالمحصب، ويعرف أيضاً بالبطحاء، وهو خيف بني كنانة». انظر: سنن الترمذي (٣/ ٢٦٣) حيث ذكر أن اسمه الأبطح، معالم السنن (٢/ ١٦٧)، التمهيد (٢٤/ ٤٣١).

(٢) صحيح البخاري (١٧٦٦)، صحيح مسلم (١٣١٢).

(٣) صحيح البخاري (١٧٦٥)، صحيح مسلم (١٣١١).

(٤) صحيح مسلم (١٣١٠).

(٥) التمهيد (١٥/ ٢٤٥).

(٦) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٨١).

ولم يخرجوا؛ لأن خروجه عليه الصلاة والسلام من مسجده إلى الصحراء لضيق مسجده؛ لذا لما وسع أهل مكة المسجد صلوا فيه، ولم يخرجوا[1]، قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «فإن عَمَر بلد؛ فكان مسجد أهله يسعهم في الأعياد؛ لم أر أنهم يخرجون منه، وإن خرجوا فلا بأس، ولو أنه كان لا يسعهم فصلى بهم إمام فيه؛ كرهت له ذلك، ولا إعادة عليهم»[2]. وقال في موضع صلاة العيدين: «وأحب للإمام أن يصلي بهم حيث هو أرفق بهم»[3]. مع ما عرف عن الإمام الشافعي من التزامه ظواهر النصوص والأعمال في فقه، إلا أنه هنا نحى إلى المعاني دون التمسك بالظواهر.



(١) انظر: الحاوي الكبير (٢/٤٨٦)، فتح العزيز (٥/٣٨)، المجموع (٥/٨).
(٢) الأم (١/٢٦٨).
(٣) الأم (٨/١٢٥).

المبحث الثاني

ترتيب المقاصد قوة وضعفاً

وقوف المكلف على مقاصد العبادات يجعله يرتبها حسب ملاءمتها ومناسبتها للعبادة؛ إذ ليس المقصود فقط تحصيل مقاصد أي عبادة من العبادات ـ على أهميته وقيمته ـ، بل المقصود الأعظم والأجل ترتيب هذه المقاصد بحسب مصالحها؛ كي لا يقدم المؤخر أو يؤخر المقدم، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «فمن وفقه الله للوقوف على ترتب المصالح؛ عرف فاضلها من مفضولها، ومقدّمها من مؤخرها»[١].

ويمكن النظر في أوصاف جانبين كبيرين من مقاصد العبادات يظهر فيها المكلف ترتيب هذه المقاصد:

١ ـ التفريق بين الوسائل والمقاصد في العبادات.

٢ ـ التفريق بين أصول العبادات وفروعها، وكليها وجزئيها.

(١) قواعد الأحكام (١/ ٥٤).



المطلب الأول

التفريق بين الوسائل والمقاصد

يحيط بتعامل المكلف مع الوسائل مصاعب أهمها:

أ ـ أن الوسائل بالنسبة للمكلف متعادلة الطرفين فقد تفضي به إلى أعظم وأعلى المصالح، وقد تفضي به إلى أشد وأقبح المفاسد. فتحتاج أن يضبطها بضوابط المقاصد.

ب ـ كون غالبها متبدل ومتغير وغير ثابت.

ج ـ كون غالبها غير محددة بحدود تنتهي إليه وتبدأ منه.

ويمكن مناقشة تلك المصاعب من خلال الآتي:

١ ـ الفروق المعتبرة بين الوسائل والمقاصد.

٢ ـ الآثار الفقهية للترتيب بين المقاصد والوسائل.

الفرع الأول

الفروق المعتبرة بين الوسائل والمقاصد

أعظم مقيم وضابط للوسائل: ترتيبها الترتيب الصحيح مع مقاصدها؛ بإدراك أبرز الفروق والأوصاف المعتبرة للشارع بين الوسائل والمقاصد.

وأهمها الآتي:

١ ـ المصالح مُضمّنة للمقاصد دون الوسائل:

أ ـ اتفق العلماء على أن موارد الأحكام: وسائل ومقاصد، واتفقوا أيضاً على أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد أبداً[1]، قال القرافي (ت٦٨٤هـ):

(١) انظر في نقل الاتفاق: الذخيرة (٢/ ١٠٧)، الفروق (١/ ٢١١)، مواهب الجليل (٣/ ٣٣٧). =

«الوسائل أبداً أخفض رتبة من المقاصد إجماعاً؛ فمهما تعارضت؛ تعين تقديم المقاصد على الوسائل، ولذلك قدمنا الصلاة على التوجه إلى الكعبة لكونه شرطاً ووسيلة، والصلاة مقصداً»[1]، وقال أيضاً: «إن الطهارة من باب الوسائل، والصلاة من باب المقاصد، وانعقد الإجماع على أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد؛ فكانت العناية بالصلاة وإلغاء المشكوك فيه وهو السبب المبرئ منها»[2]، حتى جاءت القواعد والأصول الفقهية من مختلف المذاهب الفقهية كل عبر عن هذا المعنى، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «والمقاصد مُقَدَّمَةٌ في القصد والقول على الوسائل»[3]. وجاء في قواعد المقري (ت٧٥٨هـ): «مراعاة المقاصد مقدمة على مراعاة الوسائل أبداً»[4].

ب ـ وتعليل تقديم المقاصد على الوسائل: أن المقاصد هي المتضمنة للمصالح التي شرعت وجاءت لها الأحكام كلها؛ فكانت مقصودة بذاتها؛ لأنها مصالح كلها، لا يعتريها فساد ولا نقص أبداً، بخلاف الوسائل فهي ليست مفاسد ولا مصالح بذاتها، بل بما تفضي إليه إذ يعظم قدرها وترتفع منزلتها بما تؤدي إليه من مصالح ومفاسد، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها؛ فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»[5].

= وانظر أيضاً في تقسيم الأحكام إلى مقاصد ووسائل: قواعد الأحكام (١/ ٥٤)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٢٦٦).

(١) الذخيرة (٢/ ١٠٧).

(٢) الفروق (١/ ١١١).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٨٥).

(٤) قواعد المقري (١/ ٣٣٠).

(٥) الذخيرة (١/ ١٥٣).

وعلى هذا يمكن تقرير أصل هنا: أن المقاصد التي هي مصالح بذاتها، تمدح ولا تذم بإطلاق. والمفاسد الذاتية تذم ولا تمدح بإطلاق. والوسائل الأصل أنها لا تمدح ولا تذم لذاتها، إلا بقدر إفضائها إلى المصالح أو المفاسد.

فإذا رأينا وسيلة مدحها الشارع فلما هو واقع أو متوقع من طبيعتها القادرة على إيصال المكلفين إلى مصالحهم الدينية والدنيوية؛ ترغيباً وحثاً للناس على ركوبها وتسخيرها لهم، وعدم الزهد فيها وتركها، ولفتاً لأنظارهم إلى جهة مصالحها التي استودعها الله فيها. وإذا رأينا وسيلة ذمها الشارع فليس لذات الوسيلة، بل لما هو واقع أو متوقع من طبيعتها القادرة على إيصال المكلفين إلى المفاسد الدينية والدنيوية تنفيراً وإبعاداً للناس عن خطرها، وتنبيهاً لهم على جهة الخطورة فيها. لذا فإن الوسائل قد تتبدل وتتغير فتصبح الوسيلة الواحدة مرة صالحة ومرة فاسدة. بخلاف المقاصد فلا تتبدل ولا تتغير. وهذا لا شك مما يزيد صعوبة التعامل مع الوسائل لأن المكلف يحتاج إلى فقه وفهم لكل وسيلة في موارد الأخذ والترك.

٢ ـ المقاصد مُرتِّبة للوسائل:

المقاصد هي المُرتبِّة للوسائل من حيث:

أ ـ الوجود والعدم:

فقوة وضعف أي وسيلة، بحسب إيصالها وإفضائها إلى مقاصدها؛ فكل وسيلة أدت إلى المقصد بقوة وبسرعة وبأقل كلفة؛ كانت هذه أفضل الوسائل، وكلما ضعفت الوسيلة في إيصالها إلى المقصد ضعفت منزلتها من جهة هذا المقصد، حتى إذا عدم أثر الوسيلة في إيصالها إلى المقصد تماما؛ سقطت الوسيلة تماماً؛ إذ لا قيمة لوسيلة من الوسائل، إذا لم تفضِ إلى مقصودها، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة، كان أجرها أعظم من أجر ما نقص عنها»[١]، وأوضح هذا ابن

---

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٢٤).

القيم (ت٧٥١هـ) بقوله: «فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل»[١].

وعلى هذا الأصل: فإن إفضاء الوسيلة إلى مقصدها قد تكون من الأمور النسبية المتبدلة المتغيرة؛ لأن هذا طبيعة الوسائل؛ فقد تختلف قوة الوسيلة من وقت لآخر، ومن شخص إلى آخر، ومن مقام لآخر، ومن مكان إلى آخر؛ فما يكون من الوسائل قويّاً في مقام، قد لا يكون كذلك في مقام آخر، وما يكون قوياً في حال شخص، قد يكون ضعيفاً في حال شخص آخر، وما يكون في زمان أو مكان أو حال مناسب قد لا يكون مناسباً في غيرها؛ فيحتاج المكلف دائماً تقليب الوسائل للتأكد من بقاء صلاحيتها للمقاصد التي وضعت لها، فلا يبقى المكلف على وسيلة، إلا بقدر إفضائها للمقصود، وإيصالها إليه.

وبناء على هذا: فإن الوسائل لا تبقى إلا ببقاء مقصدها؛ فمتى سقط مقصد وسيلة من الوسائل؛ سقطت تلك الوسيلة؛ إذ لا يوجد معنى لإقامة وسيلة عارية عن مقاصدها، خالية عن معانيها ومصالحها التي شرعت لها؛ فقررت قواعد ترعى وتوضح هذا الأصل الكبير؛ فمن القواعد التي بنوها في هذا المعنى: «الوسيلة لا تشرع عند عدم ظن ترتب المقصود عليها»[٢]، وقاعدة: «الوسيلة إذا لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها»[٣]، وقاعدة: «حكم الوسائل مستفاد من المقاصد»، وقاعدة: «إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة للمقصود بطل اعتبارها»[٤].

---

(١) إعلام الموقعين (٣/ ١٠٨).
(٢) منح الجليل شرح مختصر خليل (٣/ ٥٤٥).
(٣) الفروق للقرافي (٢/ ١٥٤).
(٤) انظر: قواعد المقري (١/ ٢٤٢).

وأولى من هذا: لو عادت وسيلة بضعف أو نقص أو نقض على مقصدها مع ضعف أو انعدام إفضائها إلى مقاصدها؛ كان إلغاؤها متعيناً؛ لأنها ضادت وظيفتها التي نصبت لها؛ لذا قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «أما إذا عادت على المقصد بالإبطال كان التوسل بها ضرباً من العبث»[١].

بخلاف المقاصد فلا تسقط أبداً بسقوط وسائلها؛ لأنها مصالح قائمة بذاتها؛ فهي الغاية والمقصد والمبتغى؛ فإن تعذر الوسيلة يجب أن لا يجر إلى تعطيل المقصد[٢]، قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): «فلا يعود خروج الوقت سبباً لإسقاط الصلاة؛ لأنه بذلك يجعل الوسيلة مقصداً، والمقصد تبعاً، وذلك إخراج للحقائق الشرعية عن مهيعها، والمقصِود منها»[٣].

ب ـ القوة والضعف:

المقاصد هي المُرتِّبة لفضائل الوسائل؛ فتعظم كل وسيلة بحسب ما تفضي إليه من المصالح كمّاً وكيفاً؛ فكلما عظمت مصالح الوسائل عظمت منزلتها ودرجتها ومراتب الأجر عليها، قال العز ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «للوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد»[٤].

وقال القرافي (ت٦٨٤هـ): «فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»[٥].

فكل فضائل الوسائل مهما بلغت هي فضائل تعود للمقاصد التي توصل إليها، والمصالح التي تجلبها تلك الوسيلة، ولا ينظر في فضيلة وسيلة من

---

(١) التحرير والتنوير (١٣/ ٢٤).
(٢) انظر: رد المحتار (٢/ ٩٧)، كشف المغطى (ص٨٩).
(٣) كشف المغطى (ص٦٨).
(٤) قواعد الأحكام (١/ ٥٤).
(٥) الذخيرة (١/ ١٥٣).

الوسائل بمعزل عن مقصدها؛ فمتى رتب الشارع أجوراً وفضائل على وسيلة من الوسائل؛ فإن المقصود أحد أمرين أو كليهما:

أ ـ تسهيل هذه الوسيلة كي يسلكها المكلف ليصل إلى المقاصد؛ إذ لا يرتب الشارع غالباً الأجور الكبيرة في الوسائل إلا لمشقتها من جهة، ومخالفة طبيعة المكلف وشهواته من جهة أخرى؛ لتحمله تلك الفضائل والأجور على النهوض بهذه الوسيلة ليصل إلى ما تفضي إليه من المصالح.

ب ـ أو لترتب المقاصد على تلك الوسيلة إذ هي الطريق لإقامة تلك المقاصد فمتى قلت الوسائل المفضية للمقاصد عظم أجر تلك الوسيلة؛ لأن الوصول لتلك المقاصد عسر لتوقفه على تلك الوسيلة الوحيدة.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في فضائل العلم الذي هو وسيلة للعمل: «وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي، وإنما هو وسيلة إلى العمل، وكل ما ورد في فضل العلم؛ فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به»[١].

٣ ـ لا تعبد بوسيلة:

الأصل أن الوسائل لا يتعبد بها بذاتها أبداً، بخلاف المقاصد؛ فالأصل التعبد بها بذاتها. ويترتب على عدم التعبد بها ثلاثة أصول مهمة فيها تداخل مع بعضها:

الأول: عدم اشتراط النية لصحتها؛ فتصح دون نية؛ لأنها لا يتعبد بها[٢]؛ إذ مدار الأحكام التعبدية على النية. وقد نقل ابن رشد (ت٥٩٥هـ) وابن التين الصفاقسي[٣] (ت٦١١هـ) اتفاق العلماء على أن العبادة المحضة

---

(١) الموافقات (١/ ٥٨).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٨٦)، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٣٧٥)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٣٢)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (١/ ١٣٢).

(٣) عبد الواحد بن التين، أبو محمد، الصفاقسي، المغربي، المالكي؛ الشهير بابن التين، فقيه محدث مفسر، له اعتناء زائد في الفقه، ممزوج بكثير من كلام المدونة، =

مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى، غير مفتقرة إلى النية[1]؛ لأن غالب الوسائل مفهومة المعنى، وقد يغلب على بعضها التعبد؛ كالتيمم؛ فتشترط لها النية، قال ابن نجيم (ت٩٧٠هـ): «لأن النية لا تشترط إلا فيما هو عبادة، أو وسيلة؛ دل الدليل على اشتراطها فيها؛ كالتيمم»[2]، وكلما تمحض عمل بكونه وسيلة خالصة اتفق على عدم اعتبار النية فيه، وكلما امتزج بالعمل شائبة التعبد فيه قام الخلاف بين العلماء باشتراط النية فيه، حتى إذا تمحض التعبد اتفق على اعتبار النية.

الثاني: عدم توقيف الوسائل وتحديدها؛ فالأصل أن مقاصد كل وسيلة هو الذي يحدد قدرها ابتداء وانتهاء؛ فالوسائل متغيرة متجددة غير ثابتة كي لا تتعطل المقاصد. وحتى لو ورد توقيف وسيلة من الوسائل فهذا ليس أصلاً فيها، إنما لأنه لا يفضي إلى هذا المقصد ولا يحقق مصالحه إلا هذه الوسيلة؛ فكأن الشارع حدد وسيلة هذا المقصد إيصالاً للمكلف إلى المقصد بأسرع الطرق وأقواها، كما قد تقتصر على طريق واحد في بيانك لمن يسأل عن الطريق؛ لأنه الوحيد الذي يفضي إلى مراده لوضوحه وإيصاله إليه بسرعة، وتترك غيرها من الطرق، وإن أفضت للمراد، لكن بعد تعب ونصب.

فابن رشد (ت٥٩٥هـ) لما بين أن الشافعية قصروا تطهير النجاسات على الماء، وجعلوا ذلك تعبداً، قال بالنسبة لمخالفيهم ـ وهم الأحناف ـ: «ولو راموا الانفصال عنهم؛ بأنا نرى أن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس، وقلعها من الثياب، والأبدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب، لكان قولاً جيداً، وغيره بعيد، بل لعله واجب أن يعتقد أن

= وشُراحها؛ اعتمده الحافظ ابن حجر في شرح البخاري. توفي عام (٦١١هـ). من تصانيفه: «المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح». انظر: شجرة النور الزكية (ص١٦٨)، ونيل الابتهاج على هامش الديباج المذهب (ص١٨٨)، وهدية العارفين (١/ ٦٣٠).

(١) انظر: بداية المجتهد (١/ ١١)، طرح التثريب (٢/ ١١)، نيل الأوطار (١/ ١٦٩).

(٢) البحر الرائق (١/ ١٩٩).

الشرع إنما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء»[1].

الثالث: أن من جاء بالعبادات المقصودة عدَّ داخلاً في الإسلام، حتى ولو لم ينطق بالشهادتين؛ فإن أتى بالصلاة فبالاتفاق يدخل في الإسلام، وإن كانت غير صلاة فعند الأحناف يدخل في الإسلام. بخلاف الوسائل فهي لا تدخل في الإسلام، قال إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨هـ): «ولقد أجمعوا في الصلاة على شيء لم يجمعوا عليه في سائر الشرائع؛ لأنهم بأجمعهم قالوا: من عرف بالكفر، ثم رأوه يصلي الصلاة في وقتها، حتى صلى صلوات كثيرة، ولم يعلموا منه إقراراً باللسان؛ أنه يحكم له بالإيمان، ولم يحكموا له في الصوم والزكاة والحج بمثل ذلك»[2].

ووسع هذا المعنى الحنفية حتى شملوا كل أركان الإسلام، حيث جاء عندهم: الكافر متى فعل ما هو مختص بشريعتنا، فإن كان من الوسائل كالتيمم والوضوء لا يكون به مسلماً. وإن كان من المقاصد أو من الشعائر؛ كالصلاة بجماعة في وقتها، أو زكَّى السائمة، أو حج على الهيئة الكاملة، أو أذَّن للصلاة في وقتها، أو قرأ القرآن على جهة التعبد، فإنه يكون به مسلماً[3].

٤ ـ لزوم حفظ الوسائل أخذاً وتركاً:

كل وسيلة يجب حفظها أخذاً وتركاً؛ إذ لا تلغى الوسائل أو يقلل من شأنها؛ لأنه بإلغائها تتعطل المقاصد جملة ولا تقوم، بل ضعف أي وسيلة عائد على المقاصد بالضعف لا محالة فكلما اعتنى المكلف بالوسيلة عاد ذلك ولا بد على المقاصد. كما أنه يجب أن يمضي كل مكلف مع كل وسيلة حتى تقيم مقصدها؛ فإذا قام المقصد توقف في الوسيلة؛ كي لا تقصد بذاتها؛ فهنا

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٧٢).

(٢) انظر: الاستذكار (٢/ ١٥٠)، التمهيد (٤/ ٢٢٦)، الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ١١٩)، الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٢٠٧)، قواعد المقري (٢/ ٣٨١).

(٣) انظر: درر الحكام (١/ ٥٠)، البحر الرائق (١/ ١٦٠)، رد المحتار (١/ ٣٥٤).

وضع للمقاصد والوسائل في مراتبها الصحيحة؛ لأن أخطر شيء على المكلفين تقصيد الوسائل، أو توسيل المقاصد.

وهذا أصل تفطن له ابن مسعود رضي الله عنه وأهمه مبكراً لعلمه بقدر أصحاب رسول الله صلى الله عليهم وسلم لكمال فقههم وفهمهم، وتنبه لخطورة خلط المقاصد مكان الوسائل والعكس، أو عدم ترتيب المقاصد ترتيباً صحيحاً لما قال: «إنك في زمان كثير فقهاؤه قليل قراؤه، تحفظ فيه حدود القرآن وتضيع حروفه، قليل من يسأل كثير من يعطي، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم. وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير قراؤه، تحفظ فيه حروف القرآن وتضيع حدوده، كثير من يسأل قليل من يعطي، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم»[١].

٥ ـ تفضيل المقاصد على الوسائل بالنسبة للعبادة الواحدة:

لكن ما سبق من تقديم المقاصد على الوسائل مطلقاً إنما هو حال العبادة الواحدة بالنسبة لوسائلها، أما الوسائل والمقاصد في جهات مختلفة؛ فينظر في كل مقصد، وكل وسيلة، والمترتب عليه من المصالح ويوازن بينها؛ إذ قد تحقق بعض الوسائل مصالح أشد مما تحققه المقاصد، وقد تحقق بعض الوسائل مفاسد أشد مما تحققه بعض المفاسد المقصودة بالنهي؛ إذ المفسدة تقتصر على صاحبها، بخلاف وسائل الحرام؛ فإن مفاسدها تمتد زماناً ومكاناً فتعظم وتكبر.

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «إنفاق درهم زيف؛ أشد من سرقة مائة درهم؛ لأن السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت، وإنفاق الزيف بدعة أظهرها في الدين، وسُنّة سيئة يعمل بها من بعده؛ فيكون عليه وزرها بعد موته إلى مائة سنة، أو مائتي سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد من أموال

---

(١) موطأ مالك (٤١٧)، الأدب المفرد (٧٨٩)، شعب الإيمان (٤/ ٢٥٨)، وحسنه الألباني في صحيح الأدب المفرد (١/ ٢٩٢).

الناس بسنته، وطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة ومائتي سنة أو أكثر يعذب بها في قبره، ويسأل عنها إلى آخر انقراضها، وقال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]؛ أي: نكتب أيضاً ما أخروه من آثار أعمالهم، كما نكتب ما قدموه»[١].

ثم أوضح هذا ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) بقوله: «فقد تكون مفسدة بعض الوسائل إلى بعض الكبائر مساوياً لبعض الكبائر، أو زائداً عليها، فإن من أمسك امرأة محصنة لمن يزني بها، أو مسلماً معصوماً لمن يقتله فهو كبيرة أعظم مفسدة من أكل مال الربا، أو أكل مال اليتيم، وهما منصوص عليهما، وكذلك لو دل على عورة من عورات المسلمين تفضي إلى قتلهم، وسبي ذراريهم، وأخذ أموالهم؛ كان ذلك أعظم من فراره من الزحف، والفرار من الزحف منصوص عليه دون هذه»[٢].

الفرع الثاني

الأثر الفقهي لترتيب المقاصد والوسائل

١ ـ الجهاد وسيلة من وسائل إقامة وحفظ الدين والدنيا؛ يجب حفظ هذه الوسيلة على هذه المقاصد، دون وكس ولا شطط، فمتى أدى إلى إقامة وحفظ الدين يجب إقامته والقيام به وعنايته ورعايته. ومتى ضعف في أدائه إلى هذا المقصد أو لم نتحقق من ذلك يجب التروي كثيراً والتأني فيه؛ إذ قد ينقلب إلى مفاسد؛ إذ لا تعبد به بذاته، قال الخطيب الشربيني (ت٩٧٧): «ووجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد، إذا المقصود بالقتال إنما هو الهداية، وما سواها من الشهادة. وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد؛ كان أولى من الجهاد»[٣].

لأنه متى تعطلت مقاصده كان ضرباً من العبث؛ إذ لا يتقرب بشيء من

---

(١) إحياء علوم الدين (٢/ ١٣٩).
(٢) انظر: إحكام الأحكام (٢/ ٢٧٤).
(٣) مغني المحتاج (٦/ ٩).

سفك دم، ولا تخريب عمران، ولا إضاعة مال مجردة، قال ابن أمير حاج (ت٨٢٥هـ): «أما كون إعلاء كلمة الله مقصوداً من الجهاد؛ فلأن الجهاد في نفسه تخريب بنيان الرب وبلاده، فلا جهة لكونه مقصوداً في نفسه»[1]، وقال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «فإن قيل: الجهاد إفساد، وتفويت النفوس والأطراف والأموال، وهو مع ذلك قربة إلى الله؟ قلنا: لا يتقرب به من جهة كونه إفساداً، وإنما يتقرب من جهة كونه وسيلة إلى درء المفاسد وجلب الصلاح»[2].

فجاء رفع الجهاد عن الصبي، والمرأة، والأعرج، والمريض، والأعمى لسهولة استهدافهم، ولضعف تحصيل مصالح الجهاد بهم، قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «فإن النساء ليس ممن يرهب بهن على العدو، ولذلك لم يلزمهن فرض الجهاد»[3].

كما شددت الشريعة في حفظ دماء أهل الجهاد، وعدم المجازفة بها، إلا بما يحقق مصالحه الشرعية، ولم يجوز للمقاتل الفرار من الكافرين وأجاز الفرار من الثلاثة لقوله تعالى: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «وإنما يجب الثبات بشرطين، أحدهما: أن يكون الكفار لا يزيدون على ضعف المسلمين، فإن زادوا عليه؛ جاز الفرار»[4].

وأوضح الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) أوصاف من يوليه الإمام الغزو موازناً بين المصالح والمفاسد؛ فقال: «ولا ينبغي أن يولي الإمام الغزو إلا ثقة في دينه، شجاعاً في بدنه، حسن الأناة، عاقلاً للحرب، بصيراً بها، غير عجل، ولا نزق، وأن يقدم إليه وإلى من ولاه أن لا يحمل المسلمين على مهلكة بحال، ولا يأمرهم بنقب حصن يخاف أن يشدخوا تحته، ولا دخول

---

(١) التقرير والتحبير (٢/ ١٠٣).
(٢) قواعد الأحكام (١/ ٢٥٩).
(٣) شرح صحيح البخاري (٢/ ٥٧٠).
(٤) المغني (٩/ ٢٥٤).

مطمورة يخاف أن يقتلوا، ولا يدفعوا عن أنفسهم فيها، ولا غير ذلك من أسباب المهالك.. وكذلك لا يأمر القليل منهم بانتياب الكثير حيث لا غوث لهم، ولا يحمل منهم أحداً على غير فرض القتال عليه، وذلك أن يقاتل الرجل الرجلين، لا يجاوز ذلك»[1].

وكان أبو عبيدة ﷺ مستحضراً هذا الأصل لما رأى أعداد الروم؛ فخشي على جنده؛ فكتب إلى عمر بن الخطاب؛ يذكر جموعاً من الروم، وما يتخوف منهم..؛ حفظاً على أرواح أهل الإسلام[2]، قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وفيه أن الرئيس حق عليه الحذر على جيشه، وأن لا يقدمهم على الهلكة؛ ولذلك أوصى بعض السلف من الأمراء أمير جيشه فقال له: كن كالتاجر الكيس الذي لا يطلب ربحاً، إلا بعد إحراز رأس ماله»[3]، كل هذا تأكيداً لتحصيل مصالح الجهاد بكونه وسيلة، ليس مقصداً بذاته.

٢ ـ الولايات كلها وسائل لتحصيل مقاصدها ومصالحها الشرعية؛ كإمامة المسلمين، والقضاء، والفتوى، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وإمامة الصلاة، والتعليم... إلخ؛ إذ لا تقصد بذاتها، وكل من قصد ولاية بذاتها فقد أفسدها، وأفسد مصالحها المناطة بها؛ لأنه بدلها وغير جهتها من كونها وسيلة لمصالح ومقاصد شرعية عامة للأمة، تستجلب بها أعظم المصالح وتدرأ بها أشد المفاسد الدينية والدنيوية، إلى كونها مقصداً تطلب بذاتها لمصالح وأهواء خاصة؛ إذ كل تصرف للإمام أو من دونه من أصحاب الولايات يجب أن يناط بالمصلحة المحققة لمقاصد الشريعة، حتى قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «منزلة الوالي من رعيته منزلة والي اليتيم من ماله»[4]،

---

(١) الأم (٤/١٧٨).

(٢) موطأ مالك (٩٦١)، شعب الإيمان (١٠٠١٠)، وصححه الحاكم (٣١٧٦) بأنه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي على هذا.

(٣) الاستذكار (٥/١٨).

(٤) الأم (٤/٢٥٣)، وانظر: المنثور (١/٣٠٩)، تنقيح الفتاوى الحامدية (٢/١٠٢).

قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): «وهو نص في كل والٍ»[1]؛ فكل هذه الولايات ليست مقصودة بذاتها، إنما هي وسائل لإقامة مصالحها الشرعية المعتبرة.

وعد الشاطبي (ت٧٩٠هـ) التصرف بهذه الولايات بحسب الأهواء على الدوام؛ مآل للبدع، وهدم الدين فقال: «تقديم الجهال على العلماء، وتولية المناصب الشريفة من لا يصلح، بطريق التوريث، هو من قبيل ما تقدم؛ فإن جعل الجاهل في موضع العالم، حتى يصير مفتياً في الدين، ومعمولاً بقوله في الأموال، والدماء، والأبضاع، وغيرها؛ محرم في الدين. وكون ذلك يتخذ ديدنا، حتى يصير الابن مستحقاً لرتبة الأب ـ وإن لم يبلغ رتبة الأب في ذلك المنصب ـ بطريق الوراثة، أو غير ذلك، بحيث يشيع هذا العمل ويطرد، ويرده الناس كالشرع الذي لا يخالف؛ بدعة بلا إشكال، زيادة إلى القول بالرأي غير الجاري على العلم، وهو بدعة أو سبب البدعة»[2].

لذا جاء التشديد والتحذير من تولي كل ولاية طلباً لذات الولاية، دون الالتفات لمصالحها بكونها غاية بذاتها:

ـ ففي القضاء جاء الحديث: «القضاة ثلاثة واحد في الجنة، واثنان في النار.. الحديث»[3].

ـ وفي إمامة الصلاة: «ثلاثة لا تتجاوز صلاتهم أذانهم.. ورجل أم قوماً، وهم له كارِهون»[4].

ـ وفي العلم: «من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله ﷻ لا يتعلمه إلا

---

(١) المنثور (١/ ٣٠٩).

(٢) الاعتصام (٢/ ٨١).

(٣) سنن أبي داود (٣٥٧٣)، وقال: «هذا أصح شيء فيه»، سنن ابن ماجه (٢٣١٥)، سنن الترمذي (١٣٢٢)، السنن الكبرى للنسائي (٥٩٢٢)، من حديث بريدة رضي الله عنه، وصححه الطحاوي في مشكل الآثار (٩/ ٢٠٩)، والمنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ١٧٩، ١٨٣).

(٤) سنن الترمذي (٣٦٠)، وقال: حسن غريب، مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٤٤٤)، السنن الكبرى للبيهقي (٣/ ١٢٨) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه وحسنه البغوي في شرح السُّنَّة (٢/ ٤٠٢)، وصححه أو حسنه المنذري في الترغيب والترهيب (٣/ ٨٢).

ليصيب به عرضاً من الدنيا، لم يجد عرف الجنة يوم القيامة»[1].

ـ وفي الفتوى: «من أفتي بفتيا غير ثبت؛ فإنما إثمه على من أفتاه»[2].

ـ وفي الإمامة الكبرى: «ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة»[3]، وفي لفظ: «ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة»[4]، ولنتأمل كثيراً قوله عليه الصلاة والسلام: «**ثم لا يجهد لهم، وينصح**».

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاض أن يأخذ من المقضى عليه أوله، أجره على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لمفت على فتواه..؛ ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة، تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام»[5].

٣ ـ ينقسم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي، ونظراً لقوة تعلقهما بالمقاصد والوسائل، وقوة أثرهما الفقهي، يمكن إظهار هذه العلاقة بالآتي:

---

(١) سنن أبي دواد (٣٦٦٦) واللفظ له، من حديث أبي هريرة، سنن الترمذي (٢٦٥٥)، وقال: حسن غريب، السنن الكبرى للنسائي (٥٩١٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنه، وصححه من حديث أبي هريرة الحاكم في المستدرك (٢٨٨) ووافقه الذهبي، وابن حبان (٧٨) ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه.

(٢) سنن بن ماجه (٥٣) واللفظ له، سنن الدارمي (١٥٩)، مسند الإمام أحمد (٨٢٤٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه الحاكم (٣٤٩)، وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٨/٣٠٥): رجال إسناده أئمة أكثرهم من رجال الصحيح، وصححه الألباني في صحيح سنن بن ماجه (٤٧).

(٣) صحيح البخاري (٧١٥١)، صحيح مسلم (١٤٢) واللفظ له، من حديث معقل بن يسار رضي الله عنه.

(٤) صحيح مسلم (١٤٢).

(٥) الموافقات (٢/١٧٨).

أ ـ قسم علماء الأصول الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي؛ التكليفي مقصد، والوضعي وسيلة؛ فالأصل أن الحكم التكليفي مقصود بذاته لتوجهه للمكلف بأن يعمل، أو يترك، أو يستوي الأمران في حقه، وكل من العمل والترك غير متساو في قوته لذا جاء في العمل: الندب والوجوب، وجاء في الترك الكراهة والتحريم، وكل واحد منهما رتب مختلفة، كل مذهب له تسميات تدل على تنوع مراتب الأمر والنهي.

ب ـ أنه متى كان في دائرة المنع؛ اكتفى الشارع بمجرد انصراف المكلف عنه. ومتى كان في دائرة الإيجاب أو الندب أقام الشارع وسائل تحدد للمكلفين هذا العمل ضبطاً ورعاية له؛ فعرف الشارع المكلف متى وأين يعمل هذا العمل؟، وهذه وظيفة الأسباب. وماذا يجب عليه قبل أن يعمله؟، وهذه وظيفة الشروط.. ومتى يمتنع المكلف عن العمل؟، وهذه وظيفة الموانع. ومتى يسقط العمل من ذمته بعد قيامه بالعمل، ومتى لا يسقط؟، وهذه وظيفة الصحة والفساد. ومتى يخفف عنه العمل، ومتى لا يخفف؟، وهذه وظيفة الرخصة والعزيمة.

فهذه أقسام الحكم الوضعي فيلاحظ أنها متأخرة عن الحكم التكليفي؛ إذ يكلف المكلف أولاً بالأعمال، ثم تأتي معرفات تلك الأعمال كي يوقعها المكلف على مراد الشارع فيحقق مصالحها المرجوة من شرعيتها؛ لذا قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «وليست الأوقات والأسباب قربة ولا صفة للقربة.. وليست الأوقات والأسباب من العبادات حتى يجب ذكرها»[1].

وقد أوضح هذا الطوفي (ت٧١٦هـ) بقوله: «إن الشرع بوضع هذه الأمور؛ أخبرنا بوجود أحكامه أو انتفائها عند وجود تلك الأمور، أو انتفائها؛ فكأنه قال مثلاً: إذا وجد النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة، والحول الذي هو شرطه، فاعلموا أني أوجبت عليكم أداء الزكاة. وإن وجد الدين الذي هو مانع من وجوبها، أو انتفى السوم الذي هو شرط لوجوبها في

(١) قواعد الأحكام (١/٣٠٩).

السائمة، فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة»[1].

ج ـ فظهر بهذا: أن الحكم الوضعي في أصله وسيلة لتحصيل الحكم التكليفي؛ لأنه توصيف للأعمال فليس متجه في أصله إلى المكلفين، بل للأعمال؛ لذا لم يتعلق بأهلية المخاطب وفهمه وتمكنه؛ ولم تشترط له النية، ولا البلوغ، ولا الإسلام؛ فلا يشترط في المكلف ـ مثلاً ـ نية ستر العورة، ولا طهارة البقعة، ولا دخول الوقت، ولا استقبال القبلة، ولا تحصيل النصاب أو حولان الحول؛ فالمقصود منه تسهيل تصور الأمر الشرعي تسهيلاً لتحقيق مقصده، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «وشرائط العبادات لا تحتاج إلى نية، وإنما تجب النية لأفعالها»[2]، وقال ابن نجيم (ت٩٧٠هـ): «وعلى هذا الشروط كلها لا تشترط لها نية الفرضية لقولهم إنما يراعى حصولها لا تحصيلها»[3].

وبين الشاطبي (ت٧٩٠هـ) أن هذا النوع ليس للشارع فيه قصد ابتداء فقال: «ما يرجع إلى خطاب الوضع كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحرز في القطع، وما أشبه ذلك؛ فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله؛ فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل، أن يقال: يجب علي إمساكه، حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك، أن يقال: يجب عليه إنفاقه؛ خوفاً أن تجب فيه الزكاة»[4].

وجعلها المقري (ت٧٥٨هـ) قاعدة فقال: «ما يتوقف عليه الوجوب، لا يجب تحصيله إجماعاً»[5]، وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «أسباب الرخص ليست

---

(١) شرح مختصر الروضة (١/ ٤١٢).
(٢) المغني (٨/ ٢١).
(٣) الأشباه والنظائر (ص٣٢).
(٤) الموافقات (١/ ٢٧٣).
(٥) قواعد المقري (٢/ ٤٠٠).

بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع»[1]، فإن السفر سبباً للرخصة؛ فلا يطلب بذاته، إلا بقدر ما يكون وسيلة إليه، وقال: «وقد تبين في الموانع أنها غير مقصودة الحصول، ولا الزوال للشارع»[2].

فالجنابة، والحيض ـ مثلاً ـ؛ مانعان من قراءة القرآن والصلاة؛ فهما غير مقصودين بذاتها، لا وجوداً ولا عدماً، حتى إن أسباب الأحكام، التي هي أعلى مراتب الحكم الوضعي؛ لإناطة الحكم الشرعي بها، غير مقصودة للشارع بذاتها؛ فجاء من ضمن القواعد: «الأسباب الشرعية، إنما تعتبر لأحكامها، والمقصود منها، لا لأعيانها[3]؛ فالزوال، وطلوع الفجر، وغروب الشمس، ووجود هلال رمضان وشوال، ليس مقصوداً بذاته للشارع، إلا بما يسببه من قيام الصلاة، والإمساك عن المفطرات؛ فهذه أشياء مقصودة، وهكذا حولان الحول على المال ليس مقصوداً بذاته، وإنما المقصود ما يترتب عليه من دفع الزكاة؛ لأنه تعريف للمكلف بوجوب دفع الزكاة، وهذا أصل قوي يبين للمكلف ما يسعى في تحصيله، والوصول إليه تعبداً، أو بكونه وسيلة من الوسائل، ويبنى عليه أصل الوسائل كلها.

وأحسن من أصّل وشرح، مقصد خطاب الوضع في الشريعة: الطوفي (ت٧١٦هـ) فقال: «إن التكليف بالشريعة لما كان دائماً إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة، كما أجمع عليه المسلمون، وكان خطاب الشارع مما يتعذر على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حال على تعاقب الأعصار وتعدد الأمم والقرون.. اقتضت حكمة الشرع نصب أشياء تكون أعلاماً على حكمه ومعرفات له، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة؛ تحصيلاً لدوام حكمها وأحكامها، مدة بقاء المكلفين في دار التكليف، وتلك الأشياء التي نصبت معرفات لحكم الشرع هي الأسباب والشروط والموانع..

---

(١) الموافقات (١/ ٣١٠).

(٢) الموافقات (١/ ٣١١).

(٣) انظر: المبسوط (٥/ ١٥٨، ٦/ ٦٥، ١٨/ ٣، ٢٣)، العناية شرح الهداية (٩/ ٣٨٨).

ثم مثل لذلك بقوله: «ومثال ذلك: أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في عصر النبي ﷺ كان يمكنهم لوجوده بينهم أن يسألوه عن حكم أعيان الحوادث بأشخاصها، فيجيبهم عنها، ويبين لهم أحكامها، فلو اتفق في اليوم الواحد، مثلاً، مائة زان، أو سارق، أو شارب خمر؛ أمكنه أن يحكم في كل واحد منهم بحكم الله تعالى فيه، إما باجتهاده أو بالوحي... أما من ليس بحضرة النبي ﷺ، فيتعذر عليه معرفة حكم الله ﷻ في كل حادثة بعينها، فكان من الحكمة الشرعية وضع أمور كلية تكون معرفات لأحكام الشرع؛ كقوله: من زنى محصناً؛ فارجموه. ومن سرق؛ فاقطعوه، ومن شرب المسكر فاجلدوه، ومن قتل أو ارتد، فاقتلوه. وأشباه ذلك الجارية على أسبابها وعللها، فكان ذلك طريقاً لنا إلى معرفة الأحكام وانتظام الشريعة على الدوام»[1].

د ـ لذا فإن علماء الأصول أظهروا ما يتميز به كل نوع من الحكمين: التكليفي والوضعي؛ إذ كل واحد منهما لا غنى له عن الآخر، فلا معنى للحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، ولا قيام للحكم التكليفي إلا بالوضعي.

فالوضعي من أوصافه؛ السهولة: إذ يدركه غالب الناس، ولا يحتاج إلى أوصاف التكليف من الإسلام والعقل والبلوغ؛ لأن متعلقه التكليف وليس المكلفين. والقلة: فأحكامه أقل من التكليفي. وكونه وسيلة إلى الحكم التكليفي؛ لأن المكلف لا يمكن أن يقوم بعبادة إلا بمعرفة وسائلها من أسبابها، وشروطها، وموانعها؛ كي يوقعها على مراد الشارع؛ فهي معرفات الأحكام كما نص عليها علماء الأصول؛ لذا كان الحكم الوضعي أوضح للمكلفين عادة من الحكم التكليفي؛ فكل مكلف يدرك بأن الزوال سبب لوجوب صلاة الظهر، وأن غروب الشمس سبب لصلاة المغرب، وأن انحباس المطر سبب لصلاة الاستسقاء، وأن رؤية هلال رمضان أو شوال سبب للصوم

---

(١) شرح مختصر الروضة (١/ ٤١٢ ـ ٤١٤).

والفطر، وأن البيت الحرام سبب للحج؛ فهذه السهولة بجعله من الأهمية بمكان. كما أنه يفضي إلى مصالح كثيرة جدّاً فكل سبب يفضي إلى إقامة عبادات كثيرة جدّاً من المكلفين.

وأما الحكم التكليفي: فهو مقصد بذاته؛ لأن متعلقه المكلفين، وهو المحصل للثواب والعقاب؛ لترتب المصالح والمفاسد الشرعية جلباً ودفعاً عليه، بخلاف الحكم الوضعي فهو وسيلة من الوسائل فهو متعلق بذات العمل أكثر من المكلفين. فيصح أن يقال: كل خطاب تكليف متضمن لخطاب الوضع، ولا عكس؛ لأن كل خطاب تكليف يبنى على سبب، أو شرط، أو مانع[١]، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «لا يتصور انفراد خطاب التكليف؛ إذ لا تكليف، إلا وله سبب، أو شرط، أو مانع»[٢]؛ فكانت عناية الشارع في أصلها لخطاب التكليف، وجاء الوضع مكمل له وموضح لكيفية العمل به.

٤ ـ اشترط الفقهاء بأن النذر لا يكون إلا في قربة مقصودة بذاتها، ولا يكون في وسيلة من الوسائل، لعدم صحة التقرب إليه بالوسائل، قال الكاساني (ت٥٨٧هـ) في شروط النذر: «أن يكون قربة مقصودة، فلا يصح النذر بعيادة المرضى، وتشييع الجنائز، والوضوء، والاغتسال، ودخول المسجد، ومس المصحف، والأذان، وبناء الرباطات، والمساجد، وغير ذلك، وإن كانت قرباً؛ لأنها ليست بقرب مقصودة. ويصح النذر بالصلاة، والصوم، والحج والعمرة والإحرام بهما، والعتق، والبدنة، والهدي، والاعتكاف ونحو ذلك»[٣].

وقال اللخمي[٤] (ت٤٧٨هـ): «وناذر السعي يختلف فيه هل يسقط نذره

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٤١٦)، البحر المحيط (١/ ١٧٢، ٨/ ٢٠٢)، كشف الأسرار (٤/ ٣٨٠)، التقرير والتحبير (٣/ ٢٤)، حاشية العطار (٢/ ٤١٤)، شرح الكوكب (٤/ ٦٩٣).

(٢) شرح تنقيح الفصول (ص١٠٢).

(٣) بدائع الصنائع (٥/ ٨٢)، وانظر: المبسوط (٣/ ١٢٨)، البحر الرائق (٢/ ٦٢).

(٤) علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي. فقيه مالكي، له معرفه =

أو يأتي بعمرة؛ لأن السعي ليس بقربة بانفراده، فيصحح نذره بحسب الإمكان»[1].

وقال النووي (ت٦٧٦هـ): «ومن أصحابنا من قال: لا يلزم الوضوء بالنذر لأنه غير مقصود في نفسه، قال: ولو نذر التيمم لا ينعقد قطعاً؛ لأنه لا يجدد»[2]، ووافق الأحناف غيرهم بأن النذر لا يكون إلا في قربة مقصودة، وإن اختلفوا في تحديد بعض أنواع القرب[3].

٥ ـ لا يشرع للمكلف أن يتعبد بآلة السواك، إلا بقدر ما تطهر وتطيب الفم؛ لذا تنازع الفقهاء في كونه باليمين أم بالشمال بناء على تغليب أي الجهتين فيه؛ فمن رجح اليمين شبهه بالتطيب والتجمل المقصودين بذاتهما. ومن رجح الشمال؛ شبهه بإزالة الأذى التي لا تحتاج إلى نية فليس مقصوداً بذاته، حتى رجح جمع من العلماء؛ كابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، والعراقي (ت٨٠٦هـ) الاستياك بالشمال؛ لأنه من إزالة القذر[4]، قال القرطبي[5] (ت٦٥٦هـ): «ولم يرو عنه ﷺ أنه تسوك في المسجد، ولا في محفل من الناس؛ لأنه من باب إزالة القذر والوسخ، ولا يليق بالمساجد

= بالأدب والحديث. قيرواني الأصل. نزل صفاقس، وتوفي فيها عام (٤٧٨هـ). من مصنفاته: «التبصرة» تعليق على المدونة، أورد فيها أراء خرج بها عن المذهب. انظر: شجرة النور (ص١١٧)، الديباج المذهب (ص٢٠٣)، مواهب الجليل (١/ ٣٥)؛ الأعلام (٣/١٤٨).

(١) مواهب الجليل (٣/ ٣٣١).

(٢) المجموع (١/٤٩٧).

(٣) انظر: المغني (١٠/٧٦)، تحفة المحتاج (١٠/٨٨)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢/٢٤٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/ ١١٠)، طرح التثريب (٢/ ٧١).

(٥) أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس الأنصاري القرطبي؛ فقيه مالكي، من رجال الحديث، يعرف بابن المُزين، مولده بقرطبة، وانتقل إلى الاسكندرية، وتوفي فيها عام (٦٥٦هـ)، وهو شيخ القرطبي صاحب تفسير «الجامع لأحكام القرآن». من تصانيفه: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم». انظر: البداية والنهاية (١٣/ ٢١٣)، العبر في خبر من غبر (٥/ ٢٢٦)، الديباج المذهب (ص٦٨)، الأعلام (١/ ١٨٦).

ولا محاضر الناس»[1].

لذا لم يوقف العلماء آلة بعينها في السواك؛ إذ إن الإمام مالك لما سئل عن الاستياك بالأصبع إذا لم يجد سواكاً، أيجزئه من السواك؟ قال: نعم. ثم وجّه هذا ابن رشد الجد[2] (ت٥٢٠هـ) بقوله: «وهذا كما قال؛ لأن النبي ﷺ رغب في السواك فقال: **«عليكم بالسواك»**، ولم يخص سواكاً من غير سواك؛ فكان الاختيار أن يستاك بسواك؛ لأنه أجلى للأسنان، وأطهر للفم؛ فإن لم يجد سواكاً؛ قام الأصبع مقامه لكونه مستاكاً به، ممتثلاً للأمر؛ لأنه عموم؛ إذ لم يخص به سواكاً من أصبع، ولا غيره»[3].

قال ابن قدامة (٦٢٠هـ): «وإن استاك بأصبعه أو خرقة، فقد قيل: لا يصيب السُّنَّة؛ لأن الشرع لم يرد به، ولا يحصل الإنقاء به حصوله بالعود. والصحيح أنه يصيب بقدر ما يحصل من الإنقاء، ولا يترك القليل من السُّنَّة، للعجز عن كثيرها»[4].

٦ ـ وعلى أصل ترتيب الوسائل مع المقاصد جاءت القاعدة الفقهية الشهيرة: الفضيلة المتعلقة بذات العبادة مقدمة على الفضيلة المتعلقة بزمان ومكان العبادة[5]؛ فإن الزمان والمكان وسائل، وذات العبادة هي المقصد؛

---

(١) المفهم (١/ ٤٥٧).

(٢) محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد: قاضي الجماعة بقرطبة. من أعيان المالكية، سار في القضاء بأحسن سيرة، وأقوى طريقة، كان حسن الخلق سهل اللقاء، وهو جد ابن رشد الفيلسوف الفقيه الطبيب محمد بن أحمد بن رشد صاحب كتاب «بداية المجتهد»، توفي في قرطبة عام (٥٢٠هـ) من مصنفاته: «البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل»، و«المقدمات الممهدات» وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٥٠١)، الديباج المذهب (ص٢٤٨)، شذرات الذهب (٤/ ٦٢)، الأعلام (٥/ ٣١٧).

(٣) البيان والتحصيل (١/ ٣٧٤). وفي الاكتفاء بالأصبع اشترط بعض الفقهاء عدم وجود السواك، وبعضهم اشترط كونها خشنة غير لينة، وكلها ترجع لتحصيل مقصد السواك، انظر: التمهيد (٧/ ٢٠٢)، المجموع (١/ ٣٣٥)، مواهب الجليل (١/ ٢٦٣).

(٤) المغني (١/ ٧٠).

(٥) انظر: المجموع (٣/ ١٩٧،٨/ ٥٣)، المنثور (١/ ٣٤٤)، الفتاوى الكبرى (١/ ١٨١)، كشاف القناع (٢/ ٤٨٠)، مطالب أولي النهى (٢/ ٣٩٤).

فلو تأثر المصلي بوجوده في الصف الأول بانتفاء الخشوع، أو عدم سماع القراءة، أو متابعة الإمام؛ كان الصف الثاني أفضل في هذه الحالة؛ لأن القرب وسيلة لتحصيل مقاصد إقامة الصلاة متى ضعفت الوسيلة في إيصالها للمقصود تركت.

وقد سئل ابن حجر الهيتمي المكي[(١)] (ت٩٧٤هـ): «من صلى في الصف الأول، ولم يمكنه التجافي في الركوع والسجود، أو حصل ريح كريه، أو رؤية من يكرهه، أو نظر ما يلهيه؛ فهل يكون الصف الثاني أو غيره إذا خلا عن ذلك أفضل أو لا؟.

فأجاب بقوله: مقتضى قولهم المحافظة على الفضيلة المتعلقة بذات العبادة أولى من المحافظة على الفضيلة المتعلقة بمكانها ـ أن الصف الثاني أو غيره إذا خلا عما ذكر في السؤال أو نحوه يكون أفضل من الصف الأول، وهو ظاهر؛ حيث حصل له من نحو الزحمة ورؤية ما ذكر، ما يسلب خشوعه، أو ينقصه»[(٢)]، وكذا قربه من البيت لو أدى إلى منع الرَمَل كان البعد أفضل[(٣)]، وعلى هذا بنى أهل الأصول والفقهاء قواعدهم؛ كقاعدة: «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[(٤)].

٧ ـ أنه بالرغم من كثرة ما جاء في فضائل الوضوء؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «**ما منكم رجل يقرب وضوءه فيتمضمض ويستنشق فينتثر إلا خرَّت**

---

(١) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس؛ فقيه مصري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته، انتقل إلى مكة وتوفي فيها عام (٩٧٤هـ) من مصنفاته: «الصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة» و«الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان» و«تحفة المحتاج لشرح المنهاج» وغيرها كثير. انظر: البدر الطالع (١/ ١٠٩)، الأعلام (١/ ٢٣٤)، معجم المؤلفين (٢/ ١٥٢).

(٢) الفتاوى الكبرى (١/ ١٨١).

(٣) انظر: المجموع (٨/ ٥٣)، كشاف القناع (٢/ ٤٨٠)، مطالب أولي النهي (٢/ ٣٩٤).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٥٨)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/ ٢٠٥)، تحفة المحتاج (٢/ ٤١٧).

خطايا وجهه وفيه وخياشيمه، ثم إذا غسل وجهه كما أمره الله إلا خرَّت خطايا وجهه من أطراف لحيته مع الماء، ثم يغسل يديه إلى المرفقين إلا خرت خطايا يديه من أنامله مع الماء، ثم يمسح رأسه إلا خرت خطايا رأسه من أطراف شعره مع الماء، ثم يغسل قدميه إلى الكعبين إلا خرت خطايا رجليه من أنامله مع الماء»[1].

فمع هذه الفضائل العظيمة للوضوء، إلا أنه ينظر إليه بأنه وسيلة وليس مقصداً بذاته؛ فلا يتقرب له سبحانه بذات الوضوء؛ فلو رأينا مكلفاً يتوضأ فقط بين الحين والآخر، دون أي عبادة مقصودة بذاتها؛ كقراءة أو صلاة أو طواف؛ كان خارجاً عن رسم الشرع وهديه؛ لذا قرر جماهير الفقهاء بأنه لا يشرع تكرار الوضوء دون أن يوقع به عبادة[2]، قال البرهان الحلبي[3] (ت٩٥٦هـ): «أطبقوا على أن الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها؛ فإذ لم يؤد به عمل مما هو المقصود من شرعيته؛ ينبغي أن لا يشرع تكراره قربة، لكونه غير مقصود؛ فيكون إسرافاً محضاً»[4]؛ لأنه شرط، والشرط من توابع المشروط كما هو متقرر[5].

لأن هذه الفضائل والأجور للوضوء جاءت لسببين:

أ ـ تيسيراً للمكلف على تكرر الوسيلة ومشقتها في أيام البرد، وحال

---

(١) صحيح مسلم (٨٣٢) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه.

(٢) انظر: الفرق والجمع (١/ ٥٩)، المجموع (١/ ٤٩٥)، البحر الرائق (١/ ٢٤)، الفروع (١/ ١٥٥)، التاج والإكليل (١/ ٤٤٠)، مواهب الجليل (١/ ٣٠٣)، رد المحتار (١/ ١١٩).

(٣) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي. فقيه حنفي، من أهل حلب، تفقه بها، ارتحل إلى مصر، وقرأ على علمائها في الحديث والتفسير والأصول والفروع، ثم ارتحل إلى بلاد الروم، وصار إماماً وخطيباً بجامع السلطان محمد ومدرساً بدار القراء في القسطنطينية، توفي فيها عام (٩٥٦هـ) من مصنفاته: «ملتقى الأبحر»، و«تلخيص القاموس المحيط» وغيرها. انظر: شذرات الذهب (٨/ ٣٠٨)، الكواكب السائرة (٢/ ٧٧)، الأعلام (١/ ٦٧).

(٤) غمز عيون البصائر (٤/ ٧٥)، وانظر: رد المحتار (١/ ١١٩).

(٥) انظر: المبسوط (٥/ ٣٦، ١٧/ ١٢٤، ١٨/ ١٤٤)، الموافقات (٣/ ١٥٧).

القيام من النوم، وإعواز الماء... إلخ؛ فهي خارجة عن الرسم المعتاد وطبيعة المكلف؛ لذا لم تأت تلك الفضائل في ستر العورة، ولا استقبال القبلة، ولا التعرف على دخول الوقت، مع أنها شروط كالوضوء؛ لانعدام أو ضعف المشقة التي تلحق المكلف بذلك، ولأنها غير خارجة عن أصل طبعه الذي فطر عليه، بخلاف تكرار الوضوء ففيه المشقة وهو خارج عن المعتاد. والماء هو الطريق الوحيد لتحصيل الوضوء؛ إذ لا يوجد له بدائل على جهة التخيير، وإنما بدائله جاءت على جهة العدم فقط.

ب ـ إظهاراً وإبرازاً لقيمة مقصد الوضوء الذي هو الصلاة؛ فإذا كانت هذه الفضائل الكبيرة في أحد وسائل المقصد؛ فكيف بالمقصد ذاته؟.

٨ ـ ونحو هذا ما جاء من الفضائل في الوصول للجُمَع والجماعات والحج؛ كقوله عليه الصلاة والسلام في الذاهب لصلاة الجماعة: «**فلم يخط خطوة إلا رفع له بها درجة، وحط عنه بها خطيئة**»[١]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**بشِّر المشائين في الظُّلَم إلى المساجد، بالنور التام يوم القيامة**»[٢]، وإخباره عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها بأن أجرها في عمرتها على قدر نفقتها، أو نصبها[٣].

فهذه الفضائل في هذه الوسائل تسهيلاً وتيسيراً وإعانة للمكلف للوصول إلى هذه المقاصد فيقوى التعبد له سبحانه وتعالى بذلك؛ إذ كل عاقل يستسهل الصعاب الكبيرة إذا كانت محسوبة له غير ضائعة عليه فيقوى للوصول إلى الغاية.

فلا يتقرب بزيادة مشقة في هذه الوسائل تطلباً لأجرها، بل أجرها يثبت متى كان الوصول للمقصد يتطلب هذه المشقة؛ فإنه عليه الصلاة والسلام لم

---

(١) صحيح البخاري (٢١١٩)، صحيح مسلم (٦٤٩)، واللفظ له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سنن أبي داود (٥٦١)، سنن الترمذي (٢٢٣)، سنن ابن ماجه (٧٨١)، من حديث بريدة رضي الله عنه وصححه ابن خزيمة (١٤٩٩) ووافقه الأعظمي في تحقيقه لصحيحه، وصححه الحاكم (٧٦٨) ووافقه الذهبي.

(٣) صحيح البخاري (١٧٨٧)، صحيح مسلم (١٢١١).

يقل لعائشة رضي الله عنها هذا كي تزيد مشقتها، بل كي يسهل المشقة الحاصلة لها من جراء حجها، ويدل لهذا المعنى السياق الذي جاء به النص؛ فإنه عليه الصلاة والسلام لما أمرها أن تخرج إلى التنعيم لتأتي بالعمرة، ربما ظنت أن في هذا الخروج تعب ومشقة زائدة على غيرها الذين جاءوا بعمرة وحج دون أن يتكلفوا خروجاً؛ فقال لها عليه الصلاة والسلام ذلك تسهيلاً لها في الذهاب والرجوع للإتيان بالعمرة.

وقريب من هذا: لو تعبد أحد بتطويل الطريق بالذهاب إلى المساجد البعيدة تقرباً إلى الله بهذا، أو اختار الطريق المظلم على الطريق المضاء، أخذاً من النصوص السابقة؛ فهذا لا يخفى بعده عن مقصد الشارع، وتكلفه عبادات لا تعظيم فيها؛ إذ لا تعظيم لله تعالى بالمشي في الظلمات، ولا بمجرد تطويل المشي، ولكن المقصد من هذا تصبير من يمشي في الظلام إلى المساجد، وتفريحهم بالأجر الكبير على هذا العمل.

قال إبراهيم النخعي (ت٩٦هـ) رحمه الله: «كانوا يرون المشي في الليلة المظلمة موجبة»[(١)]؛ يعني: توجب لصاحبها الجنة أو المغفرة[(٢)]، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «فالمشي إلى المساجد في هذين الوقتين أشق؛ لما فيه من المشي في الظلم؛ ولهذا ورد التبشير على ذلك، بالنور التام يوم القيامة من وجوه متعددة»[(٣)]، لا أن المكلف يتطلب الظُلَم، بحيث لو اتفق طريقان لمسجد أحدهما مضيء، والآخر مظلم، طلب المظلم دون المضيء؛ فهذا بعيد عن مقاصد الشارع.

وعلى هذا فقد يتبدل التفضيل بحسب الحال والزمان والمكان في الوسائل؛ إذ فضائل الوسائل غير ثابته، بل متغيرة بحسب الوصف الذي أنيط بتلك الوسيلة، حتى إن المكان الواحد تتغير فضائله بحسب وجود أو بقاء

---

(١) الزهد لابن المبارك (ص١٤٢)، مصنف ابن أبي شية (٢/ ١٥٦)، حلية الأولياء (٤/ ٢٢٥).

(٢) انظر: اختيار الأولى (ص١٥)، فتح الباري لابن رجب (٢/ ٤٥٤، ٤/ ٤٩).

(٣) فتح الباري لابن رجب (٤/ ٤٩).

الوصف؛ فإذا كانت طرق المساجد مضاءة في صلاتي العشاء والفجر ضعف ذلك الفضل، وإذا كانت صلاة الظهر والعصر ـ مثلاً ـ تأتي حال اشتداد الحر في بعض البلدان أو كانت صلاة الليل تأتي حال اشتداد البرد أو الريح، أو كانت الطرق المفضية إلى المساجد فيها وعورة؛ كان بعض أو كل الوصف السابق متحقق فيحصل فيها التفضيل؛ فتكون أولى أو مساوية للمعنى المذكور، وهكذا ينظر في وجود الأوصاف أصلاً أو كمالاً فتدار عليها الفضائل، والله أعلم.

٩ ـ وعلى عدم التعبد بالوسائل: اشتد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ على من خرج من أهل مكة إلى الحل كي يحرم بالعمرة؛ لأنه يرى أن هذه وسيلة للوصول إلى الطواف لا معنى لها؛ إذ المقصود الطواف، وهم متمكنون منه؛ فلا يتعبد ويتقرب إلى الله بذات الوسيلة.

فقال: «فالمقصود الأكبر من العمرة، هو الطواف، وذلك يمكِّن أهل مكة بلا خروج من الحرم؛ فلا حاجة إلى الخروج منه. ولأن الطواف والعكوف هو المقصود بالقادم إلى مكة، وأهل مكة متمكنون من ذلك ومن كان متمكناً من المقصود بلا وسيلة، لم يؤمر أن يترك المقصود ويشتغل بالوسيلة. وأيضاً فمن المعلوم أن مشي الماشي حول البيت طائفاً هو العبادة المقصودة، وأن مشيه من الحل هو وسيلة إلى ذلك وطريق؛ فمن ترك المشي من هذا المقصود الذي هو العبادة، واشتغل بالوسيلة فهو ضال جاهل بحقيقة الدين، وهو أشر من جهل من كان مجاوراً للمسجد يوم الجمعة، يمكنه التبكير إلى المسجد والصلاة فيه؛ فذهب إلى مكان بعيد ليقصد المسجد منه، وفوت على نفسه ما يمكن فعله في المسجد من الصلاة المقصودة»[(١)].

لكن وصفه رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالضلال والجهل لمن خرج إلى الحل، فيه مجازفة ومبالغة ننزه مقام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنها؛ إذ قال بهذا القول أئمة كبار، بل قال به بعض الصحابة وفعلوه، وقال به تابعيون وفعلوه، وقال به كل الأئمة الأربعة، بل نقل ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) عدم الخلاف فيه كما سيأتي.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/ ٢٦٢).

ويبين ذلك الآتي:

أ ـ أن ابن الزبير رضي الله عنهما لما انتهى من عمارة الكعبة قال: «من كانت لي عليه طاعة فليخرج فليعتمر من التنعيم.. وخرج ماشياً وخرج الناس معه مشاة حتى اعتمروا من التنعيم شكرا لله سبحانه»[١].

وجاء عن عروة بن الزبير أنه رأى عبد الله بن الزبير أحرم بعمرة من التنعيم، قال: «ثم رأيته سعى حول البيت الأشواط الثلاثة»[٢]، قال ابن عباس: «الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم، إلا أهل مكة؛ فإن عمرتهم طوافهم؛ فليخرجوا إلى التنعيم، ثم ليدخلوها»[٣].

وجاء عن سعيد بن المسيب (ت٩٤هـ)[٤] في الرجل يريد العمرة من مكة من أين يهل؟ قال: «من التنعيم»[٥]، وقال أيضاً: «بلغنا أن رسول الله ﷺ وقَّت لأهل مكة التنعيم»[٦].

---

(١) مصنف عبد الرزاق (٥/ ١٢٧)، أخبار مكة للأزرقي (٢/ ٢١٠، ٢١٥) واللفظ له، وقد أخرجه من طريقين؛ الأول: الأزرقي حدثني جدي، عن مسلم بن خالد الزنجي، عن يسار بن عبد الرحمٰن، قال: «شهدت ابن الزبير حين فرغ من بناء البيت، كساه القباطي، وقال: من كانت لي... إلخ». والثاني: حدثني جدي أحمد بن محمد، عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، قال: سمعت غير واحد من أهل العلم ممن حضر ابن الزبير حين هدم الكعبة وبناها... إلخ».

(٢) موطأ مالك (٢٠) كتاب الحج (٣٤) باب الرمل في الطواف.

(٣) مستدرك الحاكم (١/ ٦٤٣)، وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وقد أسند عن محمد بن كثير بإسناد آخر».

(٤) سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي القرشي، أبو محمد: سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة. جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، وكان يعيش من التجارة بالزيت، لا يأخذ عطاء، وكان أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب وأقضيته، حتى سمي راوية عمر. توفي بالمدينة عام (٩٤هـ). انظر: طبقات بن سعد (٥/ ٨٨)، حلية الأولياء (٢/ ١٦١)، طبقات الفقهاء للشيرازي (٥٧)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢١٧)، الأعلام (٣/ ١٠٢).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ٢٢٣).

(٦) مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٢٦٦)، أخبار مكة للفاكهي (٥/ ٥٦)، واللفظ له.

ـ وعن عطاء[1] (ت١١٤هـ) قال: «من أراد العمرة ممن هو من أهلها أو غيره؛ فليخرج إلى التنعيم، أو إلى الجِعْرَانة فليحرم منها . .»[2]، قال عمرو بن دينار[3] (ت١٢٦هـ): «والله لقد أدركت عطاء يعتمر من التنعيم، فلما كبر وضعف، ترك ذلك»[4].

فهذا اجتهاد بعض الصحابة والتابعين في هذا.

ب ـ أما أئمة الاجتهاد فقال الإمام مالك: «فأما العمرة من التنعيم فإنه لا يتعين، ومن شاء أن يخرج من الحرم إلى أي موضع من الحل، ثم يحرم فإن ذلك مجزئ عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ ولكن الأفضل أن يهل من الميقات الذي وقت رسول الله ﷺ، أو ما هو أبعد من التنعيم»[5].

وقال الإمام الشافعي في من أراد أن يعتمر بعد الحج: «أحب إلى أن يعتمر من الجِعْرَانة[6]؛ لأن النبي ﷺ اعتمر منها، فإن أخطأه ذلك اعتمر من

---

(١) عطاء بن أسلم أبي رباح، يكنى أبا محمد، من خيار التابعين، من مولدي الجند (باليمن)، كان أسود مفلفل الشعر، معدود في المكيين. كان مفتي مكة بشهادة ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم حتى حثوا أهل مكة على الأخذ عنه. مات بمكة عام (١١٤هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ٤٦٧)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص٦٩)، تذكرة الحفاظ (١/ ٩٢)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٧٨)، الأعلام (٤/ ٢٣٥).

(٢) أخبار مكة للفاكهي (٥/ ٦١).

(٣) عمرو بن دينار الجمحي بالولاء، أبو محمد الأثرم: فقيه، كان مفتي أهل مكة. فارسي الأصل، من الأبناء. مولده بصنعاء، ووفاته بمكة. قال شعبة: ما رأيت أثبت في الحديث منه، وقال عبد الله بن أبي نجيح: ما رأيت أحداً قط أفقه من عمرو بن دينار، لا عطاء ولا مجاهداً ولا طاوساً. قال ابن المديني: له خمسمائة حديث توفي عام (١٢٦هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ٤٧٩)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص٧٠)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٠٠)، الأعلام (٥/ ٧٧).

(٤) أخبار مكة للفاكهي (٥/ ٦٠).

(٥) موطأ مالك، (٢٠) كتاب الحج، (٢١) باب جامع العمرة.

(٦) **الجعرانة**: بكسر أوله إجماعاً، ثم إن أصحاب الحديث يكسرون عينه ويشدّدون راءه، وأهل الإتقان والأدب يخطئونهم ويسكّنون العين ويخفّفون الراء، وقد حكي عن الشافعي أنه قال: المحدّثون يخطئون في تشديد الجعرانة وتخفيف الحديبية. معجم البلدان (٢/ ١٤٢). وقال النووي في تهذيب الأسماء واللغات (٣/ ٥٨): =

التنعيم؛ لأن النبي ﷺ أمر عائشة أن تعتمر منها، وهي أقرب الحل إلى البيت، فإن أخطأه ذلك اعتمر من الحديبية؛ لأن النبي ﷺ صلى بها، وأراد المدخل لعمرته منها»[1].

وقال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «من كان بمكة فهي ميقاته للحج؛ وإن أراد العمرة فمن الحل، لا نعلم في هذا خلافاً»[2]. ولما ساق الطحاوي (ت٣٢١هـ) قصة إحرام عائشة رضي الله عنها من التنعيم قال: «فثبت بذلك أن وقت أهل مكة لعمرتهم، هو الحل، وأن التنعيم في ذلك وغيره سواء، وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ومحمد، رحمهم الله تعالى»[3].

فأئمة الإسلام على الخروج إلى الحل للمكي في عمرته، وعلى جوازها، قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «إن المقصود من الخروج إلى الحل في حق المعتمر أن يرد على البيت الحرام من الحل؛ فيصح كونه وافداً عليه، وهذا يحصل للقارن لخروجه إلى عرفة، وهي من الحل ورجوعه إلى البيت لطواف الإفاضة؛ فحصل المقصود بذلك أيضاً»[4].

ج ـ أنه لا يظهر تماثل ولا تقارب، بل ربما اختلاف في تشبيه ابن تيمية رحمه الله المجيء للعمرة بالمجيء إلى الجمعة والجماعات بقوله: «فمن ترك

= «الجِعْرَانة: بكسر الجيم، وإسكان العين، وتخفيف الراء، هكذا صوابها عند إمامنا الشافعي والأصمعي رضي الله عنهما، وأهل اللغة ومحققي المحدثين وغيرهم. ومنهم من يكسر العين ويشدد الراء، وهو قول عبد الله بن وهب وأكثر المحدثين، قال صاحب مطالع الأنوار: أصحاب الحديث يشددونها، وأهل الإتقان والأدب يخطؤنهم ويخففون، وكلاهما صواب».

وهي ماء بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب، نزلها النبي ﷺ، لما قسم غنائم هوازن مرجعه من غزاة حنين، وأحرم منها ﷺ، وله فيها مسجد. معجم البلدان (٢/ ١٤٢).

(١) الأم (٢/ ١٤٥).
(٢) المغني (٣/ ١١١).
(٣) شرح معاني الآثار (٢/ ٢٤١).
(٤) فتح الباري (٥/ ١٦٣).

المشي من هذا المقصود الذي هو العبادة، واشتغل بالوسيلة فهو ضال جاهل بحقيقة الدين، وهو أشر من جهل من كان مجاوراً للمسجد يوم الجمعة، يمكنه التبكير إلى المسجد والصلاة فيه؛ فذهب إلى مكان بعيد ليقصد المسجد منه، وفوت على نفسه ما يمكن فعله في المسجد من الصلاة المقصودة»[١].

فهذا تشبيه مع الفارق لا يخفى، ووجه الفرق: أن من استحب من العلماء الخروج إلى الحل أدناه أو أقصاه؛ ظاهر أنه لم يقصد مجرد الذهاب؛ أي: لم يقصد وسيلة مجردة، بل ما فيها من إشعار للنفس بالتعظيم للوفود إلى بيته المحرم، ودخوله؛ كي تستشعر النفس خلال هذه المدة الزمانية والمكانية، وتبدل لباسه، وطهره، ونظافته، وطيبه، وتقلبه بين الحل والحرم، وتلبيته منذ إحرامه حتى بداية طوافه أو رؤيته للبيت؛ تعظيم الحرم والإحرام، قال الماوردي (ت٤٥٠هـ): «الإحرام تحية لتعظيم البقعة»[٢]؛ فلا يخفى أنها وسيلة عادت ورجعت على المقصد بمصالح كبيره تقويه وتدعمه وتشده، ومتى عادت الوسيلة بالقوة على المقصد كان للشارع اعتبار لها.

ولو لم يكن في الخروج إلى الحل إلا «التلبية» لكفت ووفت في تحصيل مصالح العمرة؛ لعِظَم معانيها وأثرها على النفوس فهي التوحيد كله وكفى بهذا مقصداً؛ لذا فإن الإمام مالكاً نص على أنه إن أحرم من التنعيم يستديم التلبية حتى يرى البيت. وإن أحرمِ من المواقيت قطع التلبية بدخوله الحرم. وقال: بلغني أن ابن عمر كان يصنع ذلك[٣].

وعلل ذلك الباجي (ت٤٧٤هـ) بقوله: «لأنه ليس من التنعيم إلى الحرم كبير مسافة، فلو قطع التلبية بدخول الحرم لما لبَّى إلا مرة أو مرتين، ثم يدخل الحرم فيقطع التلبية التي هي شعار المعتمر، واستحب له استدامة التلبية إلى نهاية المقصود لتطول مدتها، ولا يعرى معظم النسك منها. وأما الذي يهل من

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/ ٢٦٢).

(٢) الحاوي (٤/ ٢٤١).

(٣) موطأ مالك (٩٠٦)، وانظر: المغني (٣/ ٢٠٢).

المواقيت فقد استدام التلبية أياماً، وكثر شعاره لها، واقترن أكثر نسكه بها؛ فاستحب له قطعها عند دخول الحرم؛ لأنه في الجملة مقصوده.. وإنه يراعى أن يقرن التلبية بمعظم مدة العبادة، ويعرى منها بعضها، وأن المقصود بالعمرة الحرم، وأن المقصود من الحرم البيت؛ فهذه مقاصد صحيحة ووجوه استحباب»[1].

كل ذلك يوضح أن لهم مقاصد معتبرة كبيرة في الخروج للحل؛ ليوقع العمرة التي أجلّ أركانها الطواف بالبيت على أعظم وأجلّ الأوصاف؛ فهذه الوسيلة مؤثرة بقوة في تحصيل مصالح المقصد؛ فليس خروجاً مجرداً عن المقاصد؛ فكل تلك المصالح والمعاني لا تحصل لو قام من مكانه ثم طاف بالبيت؛ ففرق كبير بين الحالتين.

وهذا كله لا يشبه بحال الذهاب للجمعة أو الجماعة؛ فليس للمساجد التعظيم الذي للكعبة؛ إذ تعظيم الحرم مقصود بذاته؛ لأنه أعظم بقعة تقصد على وجه الأرض لذاتها؛ فالتعظيم لذات المكان؛ فنصبت المواقيت المحيطة بالحرم؛ إشعاراً بعظمة البقعة، قال الماوردي (ت٤٥٠هـ): «الإحرام تحية لتعظيم البقعة»[2]، فأصل العمرة والحج كلها تعظيم لهذه البقعة؛ لذا قال الباجي (ت٤٧٤هـ): «وأن المقصود بالعمرة الحرم، وأن المقصود من الحرم البيت؛ فهذه مقاصد صحيحة، ووجوه استحباب»[3].

بخلاف الجمعة والجماعة فليست مقصودة لتعظيم المساجد، بل المساجد وسيلة لأدائهما، وهذا تماماً عكس قول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهو ضال جاهل بحقيقة الدين، وهو أشر من جهل من كان مجاوراً للمسجد يوم الجمعة، يمكنه التبكير إلى المسجد والصلاة فيه»[4].

د ـ وبهذا يظهر أنه قد يرجح مجتهد أن عمرة المكي خلاف الأفضل أو

---

(١) المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٢٢٥).
(٢) الحاوي (٤/ ٢٤١).
(٣) المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٢٢٥).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٦/ ٢٦٢).

الأولى، فلا ينكر هذا بناء على أصول ونصوص معتبرة، لكن ينكر الوصف الذي كساه ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ المخالف؛ لأن لهم أكثر من أصل شرعي ووصف معتبر قوي، من عموم النصوص وخصوصها، والسنن العملية عن الصحابة والتابعين، وأخذ به كل الأئمة الأربعة، ومن اعتمد على أصل شرعي قوي، وفهم منه فهماً، لا يوصف بالضلال والجهل بمعرفة حقيقة الدين.

١٠ ـ تنبيه الشارع لإطالة الصلاة وقصر الخطبة؛ لأن الخطبة وسيلة والصلاة مقصداً؛ كي لا تقلب وتغير الأحكام، قال الحكم بن حَزْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شهدت مع رسول الله ﷺ الجمعة فقام متوكئاً على عصا أو قوس، فحمد الله، وأثنى عليه كلمات، خفيفات، طيبات، مباركات[١]، وقال جابر بن سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كان رسولُ الله ﷺ لا يُطيلُ الموعظةَ يومَ الجمعة، إنَّما هو كلمات يسيرات»[٢]؛ لذا لما خطب عمار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فأوجز وأبلغ، فلامه بعض أصحابه لما نزل، وقالوا له: «لقد أبلغت وأوجزت، فلو كنت تنفست»، قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن طول صلاة الرجل، وقصر خطبته؛ مئنة من فقهه؛ فأطيلوا الصلاة، واقصروا الخطبة، وإن من البيان سحراً**»[٣].

فلا يشرع إطالة خطبة الجمعة باتفاق الفقهاء[٤]، قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «واتفق الجميع على استحسان قصر الخطبة»[٥].

إذ هي وسيلة فيقتصر منها على ما يحصل مقصودها، والإطالة مشقة على الخطيب وعلى الناس، وهي سبب انصراف الناس عن الموعظة فلا تحقق مصالحها المرجوة منها؛ فعاد ضعفاً أو نقضاً لمقصدها، قال العز بن

---

(١) سنن أبي داود (١٠٩٦)، مسند أحمد (٤/ ٢١٢)، وحسنه الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٢٩/ ٣٩٩)، والألباني في إرواء الغليل (٣/ ٧٨).
(٢) صحيح مسلم (٨٦٦)، سنن أبي داود (١١٠٧) واللفظ له.
(٣) صحيح مسلم (٨٦٩)، من حديث عمار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
(٤) انظر: المغني (٢/ ٧٨)، المجموع (٤/ ٤٠٠)، المفهم (٣/ ٣٧٥)، الذخيرة (٢/ ٣٤٥)، الآداب الشرعية (٢/ ٩٩)، نيل الأوطار (٣/ ٣٢١).
(٥) الذخيرة (٢/ ٣٤٥).

عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «والمواعظ إذا كثرت، لم تؤثر في القلوب، فيسقط بالإكثار فائدة الوعظ»[1].

وجعل ابن مسعود رضي الله عنه إطالة الخطبة وقصر الصلاة من المتغيرات والمتبدلات على أصل الشريعة؛ بسبب ضعف الفقه في الدين، لما وصف زمن الصحابة بإطالة الصلاة وقصر الخطبة، ووصف زمن من سيأتي بعدهم بقصر الصلاة وإطالة الخطبة[2].

١١ ـ وعلى أصل التحذير من تقصيد الوسائل؛ أي: قلبها مقاصد بذاتها، أو العكس بترك وسائل معتبرة شرعاً؛ يفهم خطاب المولى سبحانه وتعالى حيال الدنيا؛ لتبقى الدنيا في موقعها ومكانها الصحيح، دون زيادة ولا نقصان؛ فجاء الخطاب الشرعي موازناً للجهتين حافظاً لها من جهة الأخذ ومن جهة الترك؛ فمن جهة أخذها: حفظ الشارع على المكلفين تغييرها من وسيلة إلى مقصد بذاتها، حتى جاءت أوصاف قوية توضح خطورة مآلات تصرفات للمكلفين بهذا الاعتبار من ترتب الطغيان، والظلم، والفسق، والفجور، والكفر فيجب حفظها من حيث الأخذ، قال الرازي (ت٦٠٦هـ): «الحكمة اقتضت أن يكون الناقص وسيلة إلى الكامل، لا الكامل يكون وسيلة إلى الناقص»[3].

وجاء حفظها من جهة تركها، بأن لا تترك وتنبذ لأنها أقوى وأصل الوسائل في تحصيل الآخرة والدنيا معاً؛ فجاء وصف ما فيها: بالطيبات، والحل، والتسخير، والاعتبار، والتفكر، والجمال، والزينة، والبهاء، وجعلها خالصة لأهل الإيمان دون من سواهم، وأنكر من حرم الطيبات حتى جعل من حرم طيباتها وأرزاقها المباحة؛ مضارع من أباح خبائثها بقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦]، وبقوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ

---

(١) قواعد الأحكام (٢/ ٢٠٨).
(٢) موطأ مالك (٤١٧)، الأدب المفرد (٧٨٩)، شعب الإيمان (٤/ ٢٥٨)، وحسنه الألباني في صحيح الأدب المفرد (١/ ٢٩٢).
(٣) مفاتيح الغيب (٢٥/ ٩٦).

أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ [يونس: ٥٩]؛ كل هذا كي لا يشتط المكلف في التعامل مع هذه الوسيلة فيخرجها عن مجراها ليحقق كامل مصالح ما وضعت له، وينأى بالمكلف عن تعدي تلك الحدود.

قال المناوي (ت٩٥٢هـ): «والدنيا على الحقيقة لا تذم، وإنما يتوجه الذم إلى فعل العبد فيها، وهي قنطرة ومعبرة إلى الجنة أو النار، ولكن لما غلبت عليها الحظوظ والغفلة والإعراض عن الله والذم للآخرة، وصار ذلك هو الغالب على أهلها؛ ذمت عند الإطلاق، وإلا فهي مزرعة الآخرة، ومنها زاد الجنة، ولهذا قال بعض السلف: المال سلاح المؤمن، وقال سفيان ـ وكانت له بضاعة يقلبها ـ لولاها لتمندل بي بنو العباس. وقيل له: إنها تدنيك من الدنيا. قال: لئن أدنتني منها لقد صانتني عنها»[1].

وأرشد ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) بعض الزهاد والعباد، لصحبة الفقهاء ليكشفوا لهم عن هذه الحقيقة؛ فقال: «ولو أنه ـ أي: الزاهد أو العابد ـ وفق لصحبة فقيه يفهم الحقائق، لعرّفه أن الدنيا لا تذم لذاتها، وكيف يذم ما من الله تعالى به، وما هو ضرورة في بقاء الآدمي، وسبب في إعانته على تحصيل العلم والعبادة، من مطعم ومشرب وملبس ومسجد يصلي فيه. وإنما المذموم أخذ الشيء من غير حله، أو تناوله على وجه السرف، لا على مقدار الحاجة، ويصرف النفس فيه بمقتضى رعوناتها، لا بإذن الشرع»[2].

وعلى هذا الأصل: فإن علماء الأمة جاء وصفهم للزهد متسقاً مع أصل القرآن في هذا؛ كابن المبارك (ت١٨١هـ)، الذي عرف الزاهد بـ: «الذي إن أصاب الدنيا لم يفرح، وإن فاتته لم يحزن»[3]، والإمام أحمد (ت٢٤١هـ) فإنه لما سئل عمن معه مال هل يكون زاهداً؟ قال: «إن كان لا يفرح بزيادته، ولا

---

(١) فيض القدير (٥/ ٣٦٤).

(٢) تلبيس إبليس (ص١٨٥).

(٣) ترتيب المدارك (٣/ ٤٠).

يحزن بنقصه»[1]؛ وسفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ) قيل له: يكون الرجل زاهداً وعنده مئة دينار؟ قال: «نعم»، قال: وكيف ذلك؟ قال: «إن نقصت لم يغتم، وإن زادت لم يفرح»[2]، فهو يصيب من الدنيا، لكنه لا يجعلها غايته ومراده، حتى يحزن لفقدها، أو يفرح لإصابتها.

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «ليس الزهد عدم ذات اليد، بل عدم احتفال القلب بالدنيا، وإن كانت في ملكه؛ فقد يكون الزاهد من أغنى الناس، وهو زاهد، وقد يكون الشديد الفقر غير زاهد، بل في غاية الحرص، بحسب ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا»[3]؛ لأنها وسيلة عنده، لا غاية فلا تتعدى في قلبه تلك الرتبة، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ففرق بين من يكون الدين مقصوده والدنيا وسيلة، ومن تكون الدنيا مقصوده والدين وسيلة. والأشبه أن هذا ليس له في الآخرة من خلاق»[4].

١٢ ـ وعلى هذا الأصل يجري تفضيل الذكر، على النفقة والجهاد في سبيل الله؛ لأن الجهاد والصدقة وسيلة، والذكر مقصداً بذاته، بل أصل المقاصد؛ لأنه عليه الصلاة والسلام جعله خير أعمال المكلفين بقوله: «ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم؛ فتضربوا أعناقهم، ويضربوا أعناقكم؟. قالوا: بلى. قال: ذكر الله تعالى»[5].

ومضى عمل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ على هذا الأصل:

ـ قال ابن مسعود: «لأن أسبح الله تعالى تسبيحات؛ أحب إلي من أن

---

(١) جامع العلوم والحكم (٢/ ١٨٣).
(٢) الحث على التجارة والصناعة لأبي بكر الخلال (ص٤٩).
(٣) الذخيرة (١٣/ ٢٤٥).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٦/ ٢٠).
(٥) سنن الترمذي (٣٣٧٧)، واللفظ له، سنن ابن ماجه (٣٧٩٠)، مسند أحمد (٥/ ١٩٥)، من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه وصححه الحاكم (١٨٢٥)، والألباني في مشكاة المصابيح (٢/ ٧٠٢)، والأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٣٦/ ٣٦).

أنفق عددهن دنانير، في سبيل الله ﷻ»[1].

ـ ولما جلس عبد الله بن عمرو، وابن مسعود قال ابن مسعود: سبحان الله، والحمد لله، ولا إلٰه إلا الله، والله أكبر؛ أحب إلي من أنفق عددهن دنانير في سبيل الله ﷻ. فقال عبد الله بن عمرو: لأن آخذ في طريق؛ فأقولهن، أحب إلي من أحمل عددهن على الخيل في سبيل الله ﷻ[2].

ـ وقال أبو الدرداء: «لأن أسبح مائة تسبيحة؛ أحب إلى من أن أتصدق بمائة دينار على المساكين»[3]، ـ وقال معاذ: «لأن أذكر الله من بكرة إلى الليل؛ أحب إلي من أن أحمل على جياد الخيل في سبيل الله من بكرة إلى الليل»[4]، وقال أبو عبيدة: «التسبيح، والتحميد، والتكبير أحب إلى الله ﷻ من عددها دنانير، ينفقها العبد في سبيل الله»[5].

قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «فالناس منقسمون ثلاثة أقسامٍ، أهل ذكر يدومون عليه إلى انقضاء أجلهم، وأهل جهادٍ يجاهدون وليس لهم مثل ذلك الذكر؛ فالأولون أفضل من هؤلاء. وقومٌ يجمعون بين الذكر والجهاد، فهؤلاء أفضل الناس»[6].

١٣ ـ وعلى أصل تقديم المقاصد على الوسائل جاء تفضيل العمل الصالح في عشر ذي الحجة على الجهاد في سبيل الله ﷻ في قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام**»؛ يعني: أيام العشر. قالوا: يا رسول الله، ولا الجهاد في سبيل الله. قال: «**ولا الجهاد في سبيل الله**»[7]؛ لأنها أصول العبادات المقصودة بذاتها من

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٧/٦٧)، شعب الإيمان (١/٤٤٧).
(٢) الأثران في شعب الإيمان (١/٤٤٧). وانظر: الوابل الصيب (ص١٠٩).
(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٧/٦٨).
(٤) شعب الإيمان (٦٧٥).
(٥) الاستذكار (٢/٥١٨).
(٦) فتح الباري لابن رجب (٥/٢٤٣).
(٧) صحيح البخاري (٩٢٦)، سنن أبي داود (٢٤٤٠) واللفظ له، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

الحج، والذكر، والصلاة، والنحر، وهذا مطرد مع الأصل لا إشكال فيه بتقديم المقاصد على الوسائل.

لكن فضلت صورة واحدة من صور الجهاد على تلك الأعمال، وهي من قتل وأنفق ماله كله في سبيل الله[1]؛ إذ لا يعمل أحد مثل هذا العمل العظيم، إلا من تمحض صدق الإيمان في قلبه لله ﷻ؛ فإن الحاج يبذل شيئاً من بدنه وماله في الحج، والمضحي يبذل شيئاً من ماله، والمصلي والذاكر كذلك، لكن أن يبذل كامل ماله وكامل بدنه؛ فهذا لا يحصل في أي عبادة من العبادات؛ لذا جاء تفضيله على العمل الصالح في عشر ذي الحجة، مع كونها وسيلة من الوسائل وأشعر بذكر هذين الأمرين: «إلا رجل خرج بنفسه وماله، فلم يرجع من ذلك بشيء»[2].

١٤ ـ ومما يمضي على أصل الموازنة بين الوسائل إذا كانت خارجة عن المقصد: أن مجاهداً (ت١٠٤هـ) لما سئل: صلاة التطوع أفضل أم اتباع الجنازة؟ قال: «بل اتباع الجنازة»[3].

وهذه الفتوى ـ والله أعلم ـ يجب أن تبنى على حجم المصالح المترتبة على الاتباع؛ فمع أن صلاة التطوع مقصودة بذاتها، والاتباع وسيلة من الوسائل، إلا أنه يفضي إلى جملة من المصالح:

إما الصلاة على الميت، التي هي في أصلها دعاء للميت، وشأنها عظيم، وهذا مقصد بذاته. وإما تقوية المصاب على المصيبة بتعزيته؛ لئلا يتلاعب به الشيطان حال المصيبة فيضعف إيمانه. وإما تحصيل الدفن والمشاركة فيه، وهو فرض كفاية. لذا جاء في بعض ألفاظ حديث اتباع الجنازة: «حتى تدفن»، وفي لفظ آخر: «حتى يفرغ من دفنها»، وفي لفظ

---

(١) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ٥٨٢)، فتح الباري لابن رجب (٦/ ١١٥).

(٢) صحيح البخاري (٩٢٦)، سنن أبي داود (٢٤٤٠) واللفظ له، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) مصنف عبد الرزاق (٣/ ٤٥١)، الزهد لابن المبارك (٢/ ١).

ثالث: «حتى يصلى عليها، ويفرغ من دفنها؛ فإنه يرجع من الأجر بقيراطين»[(١)]، قال الخطابي (ت٣٨٨هـ): «أن من صلى عليها في المسجد؛ فإن الغالب أنه ينصرف إلى أهله، ولا يشهد دفنه، وإن من سعَى إلى الجُبَّان؛ فصلى عليها بحضرة المقابر؛ شهد دفنه؛ فأحرز أجر القيراطين»[(٢)].

وإما تحصيل الاعتبار والعظة التي هي أعظم المنافع العملية؛ إذ لا يوجد أشد وقعاً في النفس من مشاهدة الجنائز والمقابر. وإما تحصيل السلام على المؤمنين والدعاء لهم في المقبرة. وإما إعطاء المؤمن حقه وحرمته كما في حق المسلم على المسلم: «وإذا مات فاتبعه»[(٣)].

فكانت هذه الوسيلة مفضية لجملة من المصالح الكثيرة الشرعية المعتبرة؛ فمن فضَّلها لحظ هذه المعاني، قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «لأن القيراط لا يحصل إلا لمن اتبع وصلى، أو اتبع وشيع وحضر الدفن، لا لمن اتبع مثلاً وشيع، ثم انصرف بغير صلاة.. وذلك لأن الاتباع إنما هو وسيلة لأحد مقصودين: إما الصلاة، وإما الدفن، فإذا تجردت الوسيلة عن المقصد، لم يحصل المرتب على المقصود، وإن كان يرجى أن يحصل لفاعل ذلك فضل ما بحسب نيته»[(٤)].

وبوب البخاري (ت٢٥٦هـ) على حديث القيراطين في اتباع الجنازة: «باب من انتظر حتى تدفن»[(٥)]، مع أن لفظ الحديث: «من شهد الجنازة.. الحديث»، ووجه هذا ابن المُنيِّر (ت٦٨٣هـ) بقوله: «وعدل عن لفظ الشهود كما هو في الخبر، إلى لفظ الانتظار؛ لينبه على أن المقصود من الشهود، إنما

---

(١) أصل الحديث في صحيح البخاري (١٣٢٥)، صحيح مسلم (٩٤٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه واللفظ الأول؛ لمسلم (٩٤٥)، واللفظ الثاني؛ للنسائي (١٩٩٧)، واللفظ الثالث للبخاري (٤٧) في كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان.
(٢) معالم السنن (١/ ٢٧٢).
(٣) صحيح مسلم (٢١٦٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) فتح الباري (٣/ ١٩٣).
(٥) صحيح البخاري (٢٣)، كتاب الجنائز (٥٨)، باب من انتظر حتى تُدفن.

هو معاضدة أهل الميت، والتصدي لمعونتهم، وذلك من المقاصد المعتبرة»[1].

وفي المقابل: من لم يلحظ اكتمال هذه المعاني؛ فضَّل الذكر على اتباع الجنازة؛ لأنه مقصد بذاته؛ فإن سعيد بن المسيب رَحِمَهُ اللهُ لما سُئل عن اتباع الجنازة، أو الجلوس في المسجد للذكر أجاب: من صلى على جنازة فله قيراط، ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان، والتخلف في المسجد أحب إلي؛ فإني أذكر الله، وأهلل، وأسبح، وأستغفر؛ فإن الملائكة تقول اللَّهُمَّ اغفر له، اللَّهُمَّ ارحمه؛ فإذا فعلت تقول الملائكة: اللَّهُمَّ اغفر لسعيد بن المسيب[2].

١٥ ـ وعلى أصل الوسائل والمقاصد جاء جواز أخذ الأجرة من عدمها على العبادات؛ فكل ما تمحض كونه وسيلة؛ جاز فيه أخذ الأجرة عليه؛ كتعليم العلم، والجهاد في سبيل الله، وشروط العبادات وأسبابها، وموانعها. وكل شيء تمحض بكونه عبادة؛ لم يجز أخذ الأجرة عليه؛ كالصلاة، والصيام، وقراءة القرآن، والذكر. وكل شيء جمع بينهما بكونه وسيلة من جهة، ومقصد من جهة أخرى؛ وقع فيه التردد فيه؛ كالأذان، والرقية بالقرآن الكريم، والأذكار، وتعليم القرآن الكريم، والإمامة، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «وأما ما لا يتعدى نفعه فاعله من العبادات المحضة؛ كالصيام، وصلاة الإنسان لنفسه، وحجه عن نفسه، وأداء زكاة نفسه، فلا يجوز أخذ الأجر عليها، بغير خلاف؛ لأن الأجر عوض الانتفاع، ولم يحصل لغيره هاهنا انتفاع، فأشبه إجارة الأعيان التي لا نفع فيها»[3]، والله أعلم.



---

(١) فتح الباري (٣/ ١٩٦). وانظر: عمدة القارئ (٨/ ١٢٩).

(٢) الزهد لابن المبارك (٢/ ١)، التمهيد (١٩/ ٤٠)، الاستذكار (٢/ ٣٠٠)، شرح السُّنَّة (٢/ ٣٦٠).

(٣) المغني (٥/ ٣٢٥). وانظر: الباب الثاني: الفصل الأول: المطلب الثالث: الأثر الفقهي لتعظيم الظاهر في العبادات.



المطلب الثاني

التفريق بين أصول العبادات وفروعها

فهم مقاصد العبادات هو الأصل في قدرة المكلف على التفريق بين أصول العبادات وفروعها، ويمكن إيضاح ذلك من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: الأوصاف الموضحة لوظائف الفروع والأصول.

الفرع الثاني: الأثر الفقهي للتفريق بين الأصول والفروع.

الفرع الأول

الأوصاف الموضحة لوظائف الفروع والأصول

يمكن إيضاح أبرز الأوصاف الموضحة للفروق بين الفروع والأصول، وهي:

أولاً: الأصول: مسالك للمقاصد، منشئة للفروع:

تبدأ العبادات بمقاصدها، ثم بأصولها وكلياتها، ثم بفروعها وجزئياتها؛ فكل مقصد نصب الشارع له أصولاً ترعاه وتحفظه وتقيمه. وكل أصل أقام ووظف الشارع له جزئيات كثيرة خادمة له يبنى ويتآلف منها؛ فمتى تدرج فهم المكلف على هذا؛ قامت الشريعة وائتلفت فروعها وأصولها ومقاصدها؛ كالبنيان المؤتلف المتماسك القوي لا يندر عنه شيء. فإن المقاصد هي المنشئة للأصول، والأصول هي المنشئة للجزئيات.

ولو نظرنا من جهة أخرى: فإن الجزئيات هي المكونة للأصول، والأصول هي الموصلة للمقاصد، وفي كل واحد منها يحتاج إلى فهم مقاصدها ومعرفة أصله وفرعه.

فالتعظيم ـ مثلاً ـ أعظم مقاصد العبادات على الإطلاق، بل كل المقاصد

عائدة عليه: أقام له المولى ﷻ أصولاً كثيرة ترعاه وتقيمه وتحفظه في كل عبادة من العبادات، وكل جزئيات العبادات وفروعها مهما صغرت فأثر هذا المقصد فيها واضح بيِّن جلِّي؛ فوظيفة العبادات إقامة هذا المقصد. ووجود هذا الأصل مصحح للعبادات محقق لمقاصدها ومعانيها.

فكانت النية ـ مثلاً ـ شرطاً في العبادات المقصود منها التعظيم، من أولها إلى آخرها[1].

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «فالإيمان لما كان الأصل في كل تقرب اشترط جمعه ـ أي: مع العبادات ـ؛ ليتحقق التقرب؛ فإن التقرب بالعبادة فرع التصديق بالآمر بها، والجمع بين الفرع وأصله مناسب»[2]؛ فمتى استقام هذا الأصل استقامت كل الأعمال وبنيت عليه، ومتى سقط سقطت كل الأعمال؛ كما قال ﷻ: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَـٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَـٰرِهُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [التوبة: ٥٤].

فظهر بهذا: أن الأصول مسالك المقاصد؛ لأنها المؤدية والبانية لها، وكل أصل له مقصد وغاية مخالف للآخر؛ فالأصول متشابهة من حيث كونها أصول، متباينة من حيث وظيفتها وأغراضها.

ثانياً: الأصول مُحكمة غير مشتبهة:

من أعظم أوصاف الأصول: أنها ثابتة غير متغيرة ولا متبدلة؛ لذا فلا يدخلها نسخ ولا تخصيص، وهي واضحة غير مشتبهة بغيرها، فلا تتشابه مع غيرها من الأصول، ولا تتشابه مع الجزئيات؛ فكل أصل مُحكم بذاته، ولا ينوب أصل عن أصل، ولا يقوم غيره مكانه، ولا يتداخل أصل مع غيره.

---

(١) انظر: التمهيد (٧/ ٦٧)، مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٤٣)، الموافقات (١/ ١٢٩)، تهذيب الفروق (٢/ ٥٠)، جامع العلوم والحكم (١/ ٦٧)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٢٩).

(٢) الفروق (٢/ ٣).

وقد جعل القرطبي (ت٦٧١هـ) المتشابه فرعاً دائماً؛ فقال: «فالمحكم أبداً أصل ترد إليه الفروع، والمتشابه هو الفرع»[(١)]، وأكد الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «بأن التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية»[(٢)]، وقرر الشاطبي بأنه لا نسخ في الكليات[(٣)].

ولقوة الأصول وأهميتها؛ فإن الأصول لا تقاس، ولا ترد على بعضها البعض، وقرر ابن بطال (ت٤٤٩هـ)، وابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) قبل هذا في أكثر من موضع: بأن الأصول لا تقاس، ولا ترد على بعضها البعض، وإنما تقاس الفروع بردها على الأصول[(٤)].

وكان الإمام الشافعي قد بين هذا بقوله: «لا يقاس أصل على أصل، ولا يقال لأصل: لم؟ وكيف؟ وإنما يقال للفرع: لم؟ فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة»[(٥)]، فالأصول لا تتطرق إليها الاحتمالات أو التأويل. بخلاف الفروع: فهي محتاجة دائماً إلى الأصول كي تتضح ويظهر معناها.

وأيضاً من خصائص وركائز الأصول: أنه لا يغني أصل عن أصل بحال؛ ففي الصلاة ـ مثلاً ـ لا يقوم ركن عن ركن، بخلاف الواجبات فقد يقوم سجود السهو مقام الواجب المتروك، وبخلاف الوسائل فقد تقوم وسيلة عن أخرى، وهذه من الأهمية بمكان أن يعيها ويفهمها المكلف بقوة، قال عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ): «المسائل لا يستقيم الكلام فيها، إلا بعد

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٠).

(٢) الموافقات (٣/ ٩٦).

(٣) الموافقات (٣/ ١٠٤).

(٤) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٨/ ٥٧)، الاستذكار (١/ ٢٦٣)، التمهيد (٨/ ٤١٢).

(٥) كما رواه ابن أبي حاتم، عن يونس بن عبد الأعلى المصري أن الشافعي قال: انظر: الفقيه والمتفقه (٢/ ٣١٠)، إعلام الموقعين (٤/ ١٨٩)، البحر المحيط (٧/ ١٣١، ١٩٨).

تمييز الآلة من الركن؛ فالركن بالإجماع لا يقوم مقام ركن، والآلة يقوم مقام الآلة»[1]، يقصد هنا بالآلة: الوسيلة، ويقصد بالركن: المقصد.

فقعد العلماء عشرات القواعد والأصول للحفاظ على الأصول وعدم التساهل بها، أو إهدارها، لمجرد ظهور أي تدافع بين فرع أو أصل أو جزئية وكلية؛ فقرروا:

لا اجتهاد مع النص، وبأن كل اجتهاد يكر على الأصل بالإبطال فهو باطل، وجاءت قواعد التوابع والأوصاف؛ فأكدوا تبعيتها لأصولها ومتبوعاتها، إذ لا ينقض تابع متبوعه، ولا يعتبر الشيء بفرعه، ولا تنقض صفة موصوفها، ولا يتقدم التابع المتبوع، ولا يفرد بحكم، ولا يُقرِّر الحكم، ويسقط بسقوط المتبوع، لا العكس، ويشرف التابع بشرف المتبوع، ولا يكون الأصل تابعاً، وبينوا: بأن بناء القوي على الضعيف فاسد، بل لا يجوز بناء قوي على ضعيف أصلاً[2].

كل هذه القواعد وغيرها؛ وضعاً لكليات الشريعة وأصولها في مكانها، وتحقيقاً لمكانتها، وتحصيلاً لمصالحها ومعانيها الكبيرة؛ لأن أي هدر أو قلب لها؛ هدر وتغيير للشريعة كاملة، ولنا أن نتصور لو جعل العلماء تبعاً للعوام، أو جعلت نصوص الشريعة تابعة لأقوال الرجال وتفسيراتهم، أو جعل التوحيد تابعاً لبعض التصورات، أو جعلت الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصوم تابعة لإحدى فروعها؛ كم من المفاسد سينتشر، ومن الشر سيشتهر، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي؛ فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما

---

(١) كشف الأسرار (٣/ ٣٧٤).

(٢) انظر: تأسيس النظر (ص١٦٨)، المنثور (١/ ٢٣٤، ٢٣٥)، مجمع الأنهر (١/ ١١١)، قواعد المقري (١/ ٢٧٢)، (٢/ ٥٧٩)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١١٨)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص١٤٧، ١٤٨).

إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها»[1].

وهذا بخلاف الجزئيات والفروع؛ فوظيفتها معلقة بأصولها هي التي توضحها وتقيمها؛ لأنه يقع فيها التشابه، والنسخ، والتخصيص والقياس، وينوب بعضها عن ببعض، وتتداخل أحكامها.

ثالثاً: الأصول كاشفة لمعاني الفروع والجزئيات:

الأصول والكليات هي الكاشفة لمعاني ومقاصد الفروع والجزئيات؛ فكل جزء أو فرع لا يمكن للمكلف إقامة وظيفته حتى يفهم غايته ومقصده التي جاء لأجلها بذاته، ثم يعلقه وينيطه بأصله المباشر القريب منه، فلو لم يفهمه لم يستطع معرفة أصله، ولو لم يعلقه بأصله لم تظهر وظيفة ذلك الفرع؛ لأن هذا الفرع موظف لذلك الأصل.

فالفروع كثيرة جدّاً، وقد تتشابه على المكلف، ولا يمكن تحصيل معانيها ومصالحها التي شرعت له إلا بإناطتها بأصولها الصحيحة؛ فمتى أقيم كل جزئي على أصل صحيح ظهرت ثمرته، وقامت وظيفته، وعادت مصلحته على المكلفين، ومتى أخطأ المكلف إلحاق أصل في فرعه؛ فقد قيمته وخصائصه ومعانيه، وعدم أثره أو كاد.

قال أبو بكر القفال الشاشي (ت٣٦٥هـ): «اعلم أن النص على حكم كل حادثة عيناً معدوم، وأن للأحكام أصولاً وفروعاً، وأن الفروع لا تدرك إلا بأصولها، وأن النتائج لا تعرف حقائقها، إلا بعد تحصيل العلم بمقدماتها، فحق أن يبدأ بالإبانة عن الأصول، لتكون سبباً إلى معرفة الفروع»[2].

وشبه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) الكليات والأصول في علاقتها بالجزئيات والفروع، بالميزان الذي توضع فيه الموزونات، وهي الجزئيات؛ إذ لا تعرف قيمها، وأوصافها، ومعاييرها، إلا بوضعها بذلك الميزان[3].

---

(١) الموافقات (١/ ٣٢٤).

(٢) البحر المحيط (١/ ٢٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٤١).

ويبنى على هذا الأصل قيمة كبيرة وهي: أن أقوى ما يزيل التدافع، ويرفع التعارض في الجزئيات والفروع؛ تخريجها وتعليقها بأصولها الصحيحة، في أحوالها، وأزمنتها، وأمكنتها المعتبرة؛ فمن كان أمكن بالأصول إحاطة وفهماً؛ كان أقدر على فهم ما يقيمها من الجزئيات والفروع في كل وقت من الأوقات؛ فسخرها لها وبناها بها؛ إذ ما يقيم أصل من الأصول في حال، أو زمان، أو مكان؛ غير ما يقيمه في أحوال أخرى فيوظف الجزئيات بحسب اختلاف الأحوال، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «**ولكن الفقيه إذا لم يكن وافر الحظ من الكليات، وأحكام الإيالات، إذا انتهى إلى مواقف تعارض النص؛ تخبط**»[١].

كما أن من أحاط بالأصول تخير من الجزئيات ما يقيم كل أصل ويخدمه ويحقق مصالحه؛ فتتعدد الجهات بالنسبة له من حيث تنوع وتعدد الأصول من جهة ومن حيث تنوع الأحوال من جهة أخرى، ومتى تعددت الجهات زال التدافع وارتفع التعارض غالباً.

قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع»[٢].

وكان القرافي (ت٦٨٤هـ) قد أوضح هذا بقوله: «وقد أجمع أرباب المعقول على أن من شروط التناقض والتضاد اتحاد الإضافة كما تقدم مثاله في الأبوة، فإذا تعددت الإضافة اجتمع النقيضان والضدان، وعلى هذا التقدير يجتمع في الذهن الواحد في الزمن الواحد في الفعل الواحد الوجوب والتحريم والكراهة والندب والإباحة باعتبار خمسة من العلماء القائلين بتلك الأحكام فعلى هذا التقدير تصورنا الجمع بين المذاهب على وجه يحصل الإجزاء والاستيفاء للمقاصد والورع والخروج عن العهدة، من غير تناقض فتأمله»[٣].

---

(١) نهاية المطلب (١٨/ ٤).

(٢) الموافقات (١/ ٢٧٨).

(٣) الفروق للقرافي (٤/ ٢١٦).

فالتمكن من الأصول مقلل أو مزيل للتناقض، والضعف في الأصول مكثر موسع للخلاف والتعارض في الجزئيات. وهذا أثر معتبر لفهم المقاصد في إقامتها للأصول والجزئيات.

رابعاً: الفروع والجزئيات بانية للأصول:

وكما أن الأصول هي الموظفة للجزئيات؛ فإن الجزئيات بانية للأصول مكونة لها، مضفية عليها معالمها ومظاهرها؛ فلولا الجزئيات لم توجد الكليات؛ إذ لا معنى لأي كلي أو أصل إلا بأفراده؛ فمتى ذهبت الأفراد كلية ذهب الكلي كلية، ومتى ذهب بعضها ذهب بعض الكلي؛ فيضعف بذهاب جزئه، ويقوى باكتمال أجزائه؛ لذا فإنه عليه الصلاة والسلام قال: «**لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن نقضاً الحكم، وآخرهن الصلاة**»[1].

وقد عد الشاطبي (ت٧٩٠هـ) كثرة ترك الجزئيات يشبه ترك الكلي؛ فالمبتدع مثلاً إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة؛ عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة[2]، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «ومن علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط. والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج. وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينة لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة»[3]؛ لأن الإعراض عن الجزئي جملة؛ يؤدي إلى الشك في الكلي[4].

فمتى تتبعنا جزئيات معينة؛ فاتفقت في معنى واحد؛ اعتبر هذا المعنى

---

(١) مسند أحمد (٥/ ٢٥١)، الطبراني في الكبير (٨/ ٩٨) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وصححه ابن حبان (٦٧١٥) ووافقه الأرناؤوط، والحاكم (٧٠٢٢)، وصحح إسناده البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٨/ ٣٥)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٨١): «رواه أحمد والطبراني ورجالهما رجال الصحيح».

(٢) انظر: الاعتصام (٢/ ٢٠١).

(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٤٠).

(٤) انظر: الموافقات (٣/ ٩).

مؤثراً في هذه الجزئيات، وهو ما يسمى عند العلماء الاستقراء[1].

فالاستقراء: استدلال بالجزئي على الكلي، يقابله الاستدلال بالكلي على الجزئي وهو القياس. وبينهما: الاستدلال بالجزئي على الجزئي، أو الكلي على الكلي وهو التمثيل، وقد قرر بعض أهل الأصول بأن الاستدلال بالجزئي على الكلي الذي هو الاستقراء؛ أقوى من الاستدلال بالجزئي على الجزئي؛ لثبوته في أكثر الجزئيات[2].

وفي المقابل: لولا الأصول والكليات لما ترابطت الجزئيات والفروع، وتناسقت، وانتظمت مع بعضها، كل جزء في مكانه المناسب له، فأظهرت قوة وكمالاً وجمالاً؛ فالكلي رباط للجزئيات لولاه لانحلت الجزئيات وتناثرت، ولم تتشكل وتتآلف مع بعضها ليعطي كل جزء عمله ومصلحته المنوطة به؛ كالبدن رابط لأجزائه منظم لها، مظهر لجمالها وكمالها، وإلا أي جزء من البدن ليس له أي قيمة بدون أصله، أو قيمته تكون ضعيفة غير مؤثرة.

وكلما قامت العناية بالترابط بينهما قَوِيا وتماسكا وظهرت قوة الأصل وعمل الفرع والتئما وشدا بعضهما البعض.

خامساً: أثر الفروع في أصولها متفاوت:

يتفاوت أثر الفروع في أصولها؛ فليس كل فرع مع أصله في رتبة واحدة، بل يحدده مقصد كل فرع وموقعه من أصله؛ فكل جزئي يبني من الكلي ما يحصل مصالحه ويلبي مقاصده، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «ولا يلزم من التساوي في الوجوب التساوي في الحكم، بدليل واجبات الحج»[3]، وقال أيضاً: «فلا يلزم من التساوي في الأمرين الإجزاء؛ لجواز أن يفوت

---

(١) انظر: المستصفى (ص٤١) حيث عرف الاستقراء: «تصفح أمور جزئية؛ لنحكم بحكمها، على أمر يشمل تلك الجزئيات». وبنصه نقله الزركشي في البحر المحيط (٨/٦). وبمعناه ابن أمير حاج في التقرير والتحبير (١/ ٦١).

(٢) انظر: الإبهاج (٣/ ١٧٤)، شرح الكوكب (٤/ ٤٢١).

(٣) المغني (١/ ٢٩٨).

بعض المقصود»[1].

وجاء عند الشافعية في المفاضلة بين أركان الحج: «أفضل الأركان الطواف، ثم الوقوف، ثم السعي، ثم الحلق»[2]، وقال ابن نجيم (ت٩٧٠هـ) في أركان الصلاة: «وقد علم مما ذكرنا أن ركنية القراءة؛ أقوى من الركنية للقيام»[3].

وجعل إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) فهم المقصد، هو سر الأمر والنهي؛ فقال: «ثم المنهيات على حكم الكراهية على درجات، كما أن المندوبات على رتب متفاوتات؛ فليتأمل الناظر هذا التنبيه، ولينظر كيف اختبطت المذاهب على العلماء؛ لذهولهم عن قاعدة القصد، وهي سر الأوامر والنواهي»[4].

ثم بسط هذا إيضاحاً الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية، ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد؛ كالنفس، ولا النفس؛ كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات والحاجيات، كذلك فليس الطلب بالنسبة إلى الممتعات المباحة التي لا معارض لها؛ كالطلب بالنسبة إلى ماله معارض؛ كالتمتع باللذات المباحة»[5].

وعلى هذا يمكن تخريج تسمية بعض أجزاء الشيء باسم الكلي، وأحياناً

---

(١) المغني (٢/ ٣٢٠).

(٢) انظر: حاشية الرملي على أسنى المطالب (١/ ٤٨٤)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٢/ ٤٣٣).

(٣) البحر الرائق (١/ ٣٠٧).

(٤) البرهان (١/ ٢١٦).

(٥) الموافقات (٣/ ١٨٦).

تسمية الكلي باسم جزئه؛ لأن زوال جزء من الكلي يعمل على إزالة غالب الكلي، حتى إنه لا يسمى بدونه غالباً أو عرفاً؛ كالرأس والوجه، وأحياناً زوال جزء يبقي اسم الكلي دون تغير، مع نقص فيه؛ كزوال اليد أو الرجل؛ لذا أحياناً يطلق اسم الجزء على الكل، أو الكل على الجزء؛ لقوة أثر الجزء في الكل، وليس دائماً يصح هذا، بل بحسب قوة أثر الجزء في الكل، وأهميته[١].

قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «إن من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي؛ اتكالاً على القرائن وتجوزاً»[٢].

سادساً: الأصول أنواع:

أ ـ أصول أصلية، وأصول إضافية:

فالفرق بين الأصول الأصلية والإضافية: أن الأصلية ترد إليها كل الفروع والجزئيات الكبيرة والصغيرة؛ كالشهادتين في أركان الإسلام الخمسة، والإيمان بالله في أركان الإيمان الستة، قال الكاساني (ت٥٨٧هـ): «لأن الإيمان أصل، والعبادات توابع له، بدليل أنه لا يتحقق الفعل عبادة بدونه، والإيمان عبادة بنفسه.. ولهذا لا يجوز أن يرتفع الإيمان عن الخلائق بحال من الأحوال في الدنيا والآخرة، مع ارتفاع غيره من العبادات؛ فكان هو عبادة بنفسه، وغيره عبادة به؛ فكان تبعاً له»[٣]؛ أي: أنها لا ترد إلى أصل هي أبداً فهي أصل بذاتها.

أما الإضافية: فكل ما يأتي بعد الشهادتين أو الإيمان عموماً فأصول إضافية؛ لأنها متى أضيفت إلى ما فوقها كانت فروعاً، ومتى أضيفت إلى ما تحتها كانت أصولاً.

---

(١) انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٤١٨/١).
(٢) الضروري في أصول الفقه (ص١١٥).
(٣) بدائع الصنائع (٤/٢).

ولكن مراتب قوة هذه الأصول تظهر بحسب كثرة ما تحتها وما فوقها؛ فمتى كثرت الفروع تحتها كانت تلك أصولاً قوية، حتى إنها تقرب من الأصول الحقيقية فلا يتبادر منها إلى هذا الوصف؛ لكثرة الفروع الكثيرة التي تخدمها وتقيمها، ومتى قلَّت الفروع تحتها كانت أصولاً ضعيفة.

وقد جعل القرافي (ت٦٨٤هـ) أحد تعريفي الجزئي بأنه: «ما اندرج تحت كلي هو وغيره... ويصدق بالأشخاص والأنواع والأجناس»[(١)]؛ أي: أن كل واحد من هذه يصدق عليه بأنه جزئي بالنسبة لإضافته إلى ما فوقه، أو كلي بالنسبة لإضافته إلى ما تحته.

وقيمة هذا: وضع الأصل أو الفرع في موضعه ومكانه اللائق به؛ فكلما كثرت الأفراد والجزئيات التابعة له؛ دل على قوة الأصل وتمكنه، وكلما قلت؛ دل على ضعفه، حتى نصل إلى فرع ليس أصلاً لغيره مطلقاً، وهذا أضعف الفروع.

ب ـ أصول حكمية، وأصول وصفية:

والأصول من جهة أخرى نوعان: حكمية، ووصفية، والفرق بينهما: أن الأصول الحكمية فروعها ترتبط بها من جهة الحكم فكل فرع ناشئ عن نفس الأصل؛ فهي فروع متشابهة من جهة أصل الحكم فهو الرابط لها جميعاً؛ إذ لا يمكن تصور الأصل بدونها؛ كالفروع المكونة لأصل الصلاة، أو الزكاة، أو الحج، أو الصيام، أو الجهاد، أو الذكر والدعاء، والوضوء، والتيمم... إلخ. وهذه الفروع هي التي تكون مترابطة مع بعضها متى سقط أصل سقط ما تحته من الفروع، وهذه غالباً محددة منضبطة؛ لذا تنطلق عليها قواعد الوسائل والتوابع والأوصاف المتمة بقوة ترابطها مع بعضها.

وأما الأصول الوصفية: فهي كل أصل قام على وصف من الأوصاف المناسبة فتندرج تحته فروع اشتركت في هذا الوصف؛ فالرابط بينها وصف

---

(١) الفروق (١/١٣٦).

مشترك، وهذه غالباً لا تنطلق عليها قواعد التوابع والوسائل والأوصاف المتممة؛ لأنها تشترك في هذا الوصف متى وجد دخلت تحت الأصل، ومتى فقد خرجت عنه؛ فهي فروع وصف واحد؛ فالمدار هنا على الوصف، وهذه الأصول هي غالباً متفرعة عن أصل أكبر منها؛ كالقواعد المتفرعة عن أصل النية والإخلاص، والقواعد المتفرعة عن العرف والعادة، أو ديمومة العبادات وثباتها، أو قواعد الرخص، أو قواعد الاحتياط والشك والظن والخطأ والنسيان، أو قواعد التعبد والمعقولية، أو قواعد النوافل والتطوعات. . . إلخ، وهذه غير محصورة العدد.

سابعاً: تردد الفرع بين أصلين:

قد يتردد فرع بين أصلين أو أكثر، ونظراً لأهميته في الفقه من جهة، وفي المعاني والأوصاف والمقاصد من جهة أخرى؛ فيحتاج هذا إلى إيضاح وبيان أكثر، ويمكن توضيح ذلك بالآتي:

أ ـ أن بعض الفروع أصلها ظاهر مدرك، وبعضها متردد بين أكثر من أصل؛ إذ يتنازع الفرع أحياناً أصلين، أو أكثر؛ فيضطرب النظر إلى أي الأصلين يلحق به، ولا خلاف بين العلماء في تأثير هذه الأصول في الفرع، إذا ظهر بينها مناسبة وملاءمة معتبرة[1]، قال ابن النجار (ت٩٧٢هـ): «ولا يكونان أصلين لهذا الفرع، حتى يكون فيه مناط كل منهم»[2].

وغالب الخلاف قوة وضعفاً مبني على تردد الفرع بين أكثر من أصل، حتى يشتد أو يضعف بحسب قوة تنازع الأصول للفرع؛ فمتى كثرت الأصول التي تنازع الفرع قوي الخلاف، ومتى ضعفت الأصول قل الخلاف، حتى يغلب أصل على ذلك الفرع؛ فيحصل الإجماع بين العلماء على إلحاق هذا الفرع بذاك الأصل دون غيره؛ لقوة مناسبة مصالح الفرع بذاك الأصل.

---

(١) انظر: المستصفى (ص٣١٨)، المحصول (٥/ ٢٨١)، التمهيد للإسنوي (ص٥٩٣).
(٢) شرح الكوكب (٤/ ١٨٧).

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «متى كان الفرع مختصاً بأصل واحد أجري عن ذلك الأصل من غير خلاف، ومتى دار بين أصلين، أو أصول؛ يقع الخلاف فيه، لتغليب بعض العلماء بعض تلك الأصول، وتغليب البعض الآخر أصلاً آخر؛ فيقع الخلاف لذلك»[١].

وقال الطوفي (ت٧١٦هـ): «واعلم أنك إذا تفقدت مواقع الخلاف من الأحكام الشرعية، وجدتها نازعة إلى الشبه بهذا التفسير، فإن غالب مسائل الخلاف تجدها واسطة بين طرفين، تنزع إلى كل واحد منهما بضرب من الشبه؛ فيجذبها أقوى الشبهين إليه»[٢].

ب ـ أن أوجه الشبه قد تتعدد إما من جهة الأوصاف والمعاني، أو من جهة الأحكام، بأن يشترك الأصل والفرع في أكثر من حكم؛ فمتى كثرت الأوصاف الجامعة أو الأحكام المشتركة؛ يقوى الإلحاق أحياناً، وقد ينفرد الأصل بوصف واحد أو بحكم واحد، مع الفرع؛ فيناسب أحياناً الإلحاق بحسب حالة الفرع؛ إذ لا يطرد دائماً الإلحاق بكثرة الأوصاف، أو بكثرة الأحكام بين الفرع والأصل؛ فقد يغلب وصف واحد من جهة تحصيله مصالح ذلك الأصل، في حال من الأحوال أوصافاً متعددة؛ لضعف تحصيلها مصالح ذلك الأصل في تلك الحال.

وهذا معنى قول بعض أهل الأصول: بأن الترجيح يكون بقوة العلة، لا بكثرتها[٣]؛ إذ قد تدفع علة واحدة قوية، عدد من العلل الضعيفة، قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ): «فإنه رب شبه أقوى من شبه آخر، وأولى بتعليق الحكم به لقوة أمارته، والشبه قد يعارضه شبه آخر؛ فربما يظهر فضل قوة أحدهما على الآخر، وربما يخفى، ويجوز أن ترجع الشبهات إلى أصل واحد، ويجوز

---

(١) الفروق (٢/ ١٩٦).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٢٥).

(٣) انظر: اللمع (ص١٠٦)، العدة (٤/ ١٣٣٢)، المبسوط (١٤/ ٦٨)، البحر المحيط (٧/ ٥٣)، كشف الأسرار (٤/ ١٠٢)، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٢٣٤)، شرح الكوكب (٤/ ٧٢٦).

أن ترجع إلى أصلين؛ فلا بد من قوة نظر المجتهد في هذه المواضع»[١].

وقال الجصاص (ت٣٧٠هـ): «ثم اختلف أهل العلم في رد الحادثة إلى الأصول من وجه آخر؛ فمنهم من قال: إن الواجب عرضها على الأصول، وإلحاقها بالأشبه منها، سواء كان ذلك الأصل من جنسها، أو من غير جنسها، بعد اشتراكهما في المعنى الذي هو علم للحكم»[٢].

فالعبرة بقوة المناسبة والملاءمة المحصلة للمصلحة الشرعية بين الفرع وأصله، لا مجرد الصورة، ولا حتى بعض المعاني القريبة غير المؤثرة أو التي أثرها ضعيف؛ إذ قد ينزع فرع أصل أبعد من القريب لمناسبة خاصة قوَّت إلحاقه به.

وقد وصف ابن فرحون (ت٧٩٩هـ) وظيفة «الاستحسان» بهذا لما قال: «وذلك أن تكون الحادثة مترددة بين أصلين: وأحد الأصلين أقوى بها شبهاً وأقرب، والأصل الآخر أبعد، إلا مع القياس البعيد الظاهر، أو عرف جار، أو ضرب من المصلحة، أو خوف مفسدة، أو ضرب من الضرر والعذر، فيعدل عن القياس على الأصل القريب، إلى القياس على ذلك الأصل البعيد، وهذا من جنس وجوه الاعتبار»[٣].

قال المناوي (ت٩٥٢هـ): «والأحكام مع وضوحها قد تخفى، لما في تنزيل الكليات على الجزئيات من الدقة؛ إذ الجزء الواحد قد يتجاذبه كليات فأكثر، فلا يجردها من مواقع الشبه إلا من نور الله بصيرته»[٤].

ج ـ فظهر مما سبق: بأن هذا الأصل إليه مرجع الخلاف، وإذا رد إليه أصل الخلاف؛ رد إليه أصل الفقه؛ إذ لا ينشب الخلاف إلا لتعدد الأصول التي تنازع الفروع، فبقدرة الفقيه إلحاق الفروع بأصولها المناسبة لها المحققة

---

(١) قواطع الأدلة (٣/ ٢١١). وانظر: المحصول (٥/ ٢٧٩).

(٢) الفصول في الأصول (٤/ ١٣٠).

(٣) تبصرة الحكام (٢/ ٦٠).

(٤) فيض القدير (٣/ ١٣٤).

لمصالحها يشرف ويعظم قدر الفقيه؛ لأنه المقام الصعب، والمعترك الضنك، فليس الفقه إلحاق الفرع بأصل من الأصول؛ فهذا يدركه المبتدئ غالباً، وهو الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام: «**الحلال بيِّن، والحرام بيِّن**..»[1].

وإنما الإحاطة التامة بواقع الفرع ومقارناته وأحواله التي جاء بها، والأصول المنازعة لتلك الفروع، وهو الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام: «**وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس**»[2].

قال القاضي حسين (ت٤٦٢هـ): «معنى الحديث: أنه تعالى مهد لكل منهما أصلاً، يتمكن الناظر المتأمل فيه من استخراج أحكام ما يعن له من الجزئيات، وتعرف أحوالها، لكن قد يتفق في الجزئيات ما يقع فيه الاشتباه لوقوعه بين الأصلين، ومشاركته لأفراد كل منهما من وجه؛ فينبغي أن لا يجترئ المكلف على تعاطيه، بل يتوقف حيث ما يتأمل فيه فيظهر له أنه من أي القبيلين؛ فإن اجتهد، ولم يظهر له أثر الرجحان، بل رجع طرف الذهن عن إدراكه حسيراً؛ تركه في حيز التعارض أسيراً، وأعرض عما يريبه إلى ما لا يريبه؛ استبراء لدينه أن يختل بالوقوع في المحارم، وصيانة لعرضه أن يتهم بعدم المبالاة بالمعاصي، والبعد عن الورع»[3].

وهو معنى القاعدة المعروفة: «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»[4]؛ فكمال التصور مؤذن بكمال وصحة الحكم، وبقدر النقص في التصور يضعف الحكم؛ فربما بدا للمجتهد قرب مأخذه وسهوله إلحاقه بأصل، لكن بعد تأمله ينقله من أصل إلى أصل آخر ألصق بمصالحه، وإن كان أبعد ظاهراً؛ لوصف مؤثر غير بارز في الفرع، نقله من القريب إلى البعيد.

د ـ وأقوى وسيلة يستطيع المجتهد إلحاق الفرع بالأشبه به من الأصلين

---

(١) صحيح البخاري (٥٢)، صحيح مسلم (١٥٩٩)، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.
(٢) صحيح البخاري (٥٢)، صحيح مسلم (١٥٩٩)، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.
(٣) فيض القدير (٣/ ٤٢٤).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٥)، حاشية البجيرمي (١/ ٧٠)، شرح الكوكب (١/ ٥٠)، الفواكه الدواني (١/ ١١٢)، غمز عيون البصائر (٢/ ٣١٤).

حال تردده بينهما، امتحان واختبار هذين الأصلين بإظهار فروعهما الأخرى؛ لأن سبيل محنة الأصول معرفتها أفراداً بإضافتها إلى أصولها، ثم مقارنتها بالفرع الطارئ؛ فيسهل هنا تصور الأشبه به؛ فبأيهما كان أليق ألحقه به، فهو وإن كان طريقاً فيه طول، إلا أنه قوي للوصول لأي الأصلين أنسب بالفرع، قال المقري (ت٧٥٨هـ): «قد يتردد الحكم بين قاعدتين فيُسبر بهما»[(١)]، وهذا الذي يحقق قول الفقهاء: متى تردد فرع بين أصلين ألحق بأشبههما به[(٢)].

وقد بيَّن ذلك الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) وأوضحه بقوله: «أن تنزل نازلة تحتمل أن تقاس، فيوجد لها في الأصلين شبه؛ فيذهب ذاهب إلى أصل، والآخر إلى أصل غيره؛ فيختلفان، فإن قيل: فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في بعض ما اختلفا فيه؟. قيل: نعم إن شاء الله تعالى، بأن تنظر النازلة، فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى، والآخر في اثنين؛ صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين، دون الذي أشبهته في واحد، وهكذا إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر»[(٣)].

ومعنى كلام الشافعي قرره ابن رشد (ت٥٩٥هـ) مع الظاهر عدم اطلاع ابن رشد عليه لأنه لم يشر إليه، وذلك في مسلك السبر والتقسيم، فقال: «أما السبر والتقسيم فيما لم يعلم هل هو لفظ جزئي أخرج مخرج الكلي أم لا، فهو أن نقول: لا يخلو أن يكون هذا اللفظ الجزئي ـ أخرج مخرج الكلي أم هو على أصله. ثم نبين أنه ليس على أصله، فينبغي بعد ذلك أن نستنبط أي كلي أريد به، وذلك بأن نقسم جميع المعاني الكلية التي يغلب على الظن أنه أريد بذلك اللفظ الجزئي، ونبطل واحداً واحداً منها، حتى نبقي واحداً، فنحكم أن ذلك هو الكلي المراد بذلك الجزئي. وإن كان ظاهراً من أول الأمر أنه لفظ جزئي أبدل بدل الكلي، ولم يكن ظاهراً أي كلي هو، استعملنا السبر

---

(١) قواعد المقري (٢/٤٠٦).

(٢) انظر: تأسيس النظر (ص١٥٤) المبسوط (٢٥/٣٢)، المجموع (١/٢٣٦)، البحر المحيط (٧/٥٨)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (١/١٣٢).

(٣) الأم (٧/٣١٨).

والتقسيم في استنباطه»[١].

ومتى أتم المجتهد السبر الصحيح؛ لاح أي أصلي الفرع أقوى وأقرب به بتكراره النظر مرة بعد أخرى وعرض الفروع على الأصول، وهذه أقوى رتب الفقيه في مجال نظره.

قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ): «وأما قولهم: إنه ما من فرع إلا ويشبه أصلين مختلفين. قلنا: هذا ممنوع ومن أين قلتم إن كل فرع يشبه أصلين متضادي الحكم. ثم ولئن سلمنا أنه يوجد الفرع الذي له شبه بأصلين متضادي الحكم، لكن الله تعالى قد جعل لنا طريقاً إلى قوة شبهه بأحد الأصلين؛ فينبغي أن يراجع المجتهد النظر، أو يبالغ في النظر ابتداء حتى يظهر له ذلك»[٢].

على أن المجتهد مع سبره يجب عليه أن يتأنى وينظر بأيهما يلحق الحكم، ولا يضيق صدره من كثرة تردده فهي أمارة الفقه، وشارة العلم، وسمة النظر؛ خصوصاً عند تقارب المآخذ وتشابهها، قال المناوي (ت٩٥٢هـ): «والأحكام مع وضوحها قد تخفى، لما في تنزيل الكليات على الجزئيات من الدقة؛ إذ الجزء الواحد قد يتجاذبه كليات فأكثر، فلا يجردها من مواقع الشبه إلا من نور الله بصيرته»[٣].

فيجب أن يعيد كل مرة النظر فقد يتبين له وجه مصلحة خفي عليه في المرة الأولى؛ فينكشف له في المرة الثانية؛ لذا قال ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ): «عندي أن من أكبر فضائل المجتهد: أن يتردد في الحكم عند تردد الحجة والشبهة فيه. وإذا وقف على أحد المترددين دلّه على أنه ما عرف الشبهة، ومن لا تعترضه شبهة لا تصفو له حجة. وكل قلب لا يقرعه التردد، فإنما يظهر فيه التقليد والجمود، على ما يقال له، ويسمع من غيره»[٤].

---

(١) الضروري في أصول الفقه (ص١٣٠).
(٢) قواطع الأدلة (٢/ ١٠٠).
(٣) فيض القدير (٣/ ١٣٤).
(٤) ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب (١/ ١٤٢).

هـ ـ تولد الفرع عن أكثر من أصل:

وهذه مسألة أخرى قد تشتبه بالسابقة مع اختلافها عنها، وهي: تولد الفرع عن أكثر من أصل.

فالمسألة السابقة تردد الفرع بين أكثر من أصل. أما هذه المسألة فهي تولد فرع عن أكثر من أصل؛ فهنا يجب أن يظهر أثر الأصول في الفرع، ولا يلحق بأصل دون آخر لانقسامه بينها؛ فيأخذ بعضاً من أحكام أصليه بقدر حصته من أصليه كليهما؛ كالابن يأخذ شبه أبويه؛ فتأتي الأحكام منقسمة عن تلك الأصول.

قال الدبوسي (ت٤٣٠هـ): «الأصل أن الحادثة مهما أخذت شبهاً من الأصلين، وهي منقسمة على وجهين؛ فإنها ترد إلى كل واحد من القسمين؛ توفيراً على الشبهين حظهما، ولا يرد القسمان جميعاً إلى أصل واحد؛ لأن في ذلك اعتبار أحد الأصلين، وترك الأصل الآخر، واعتبار الأصلين أولى»[(١)].

وقد بيَّن هذا أكثر ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) بقوله: «وذلك أن يكون الفرع يأخذ مشابهة من أصول متعددة فيعطى أحكاماً مختلفة، ولا يمحض لأحد الأصول.. فإن الفرع إذا دار بين أصلين، فألحق بأحدهما مطلقاً، فقد أبطل شبهه الثاني من كل وجه، وكذلك إذا فعل بالثاني، ومحض إلحاقه به: كان إبطالاً لحكم شبهه بالأول؛ فإذا ألحق بكل واحد منهما من وجه: كان أولى من إلغاء أحدهما من كل وجه»[(٢)].

ولو تأملنا ونظرنا في كثير من فروع الفقه نجد الفقهاء أعملوا هذا الأصل بكثرة، بكون الفرع في رتبة بين أصليه، لا يسلبهما، ولا يبلغ به كمالهما، وإنما يوفر حظه من كل واحد منهما، حسب قوة شبهه بهما.

---

(١) تأسيس النظر (ص١٥٣، ١٥٤)، وانظر معنى كلامه في: القبس شرح موطأ مالك بن أنس (٣/ ٢٠٩)، المبسوط (٤/ ٦٢، ٥/ ٦٧).

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٢٠٥).

ثامناً: قوة الفروع والجزئيات بقوة آثارها ومآلاتها التي تؤول إليها:

الفروع والجزئيات لها متعلق آخر ذو أهمية بالغة، لا يقل عن متعلقها بأصولها وكلياتها؛ يحدد قوتها وضعفها، ألا هو: الأثر المترتب حال قيام المكلف بالعمل، عند استصحاب متغيرات أحوال العاملين وأزمنتهم وأمكنتهم، حتى إن الفرع أو الجزء قد يناهز الأصول عندما يعظم ويقوى أثره؛ فهذا أثر إضافي غير حقيقي؛ لإضافته إلى أسباب معينة دفعت ورفعت هذا الفرع إلى هذه الرتبة، متى زالت الأسباب الرافعة؛ رجع وعاد إلى موقعه الأصلي.

وعلى هذا: فإن كل مجتهد عليه استجماع نظرين معاً، حال النظر في قوة أي فرع أو ضعفه:

أ ـ النظر إلى الفرع بإناطته بأصله الصحيح، بفهم معانيهما ليلائم بينهما في العمل؛ كما سبق إيضاحه.

ب ـ والنظر في أثر الفرع بإناطته بحالة العامل، وزمانه، ومكانه ومآلاته التي قد يؤول إليها؛ فقد يقوى ويتأكد أثر فرع في حال، أو زمان، أو مكان، ما لا يتأكد في فرع آخر. بل الفرع ذاته تارة يقوى تأثيره وتارة يضعف بحسب حال العامل.

ولهذا الأصل يفهم أحياناً تشديدات الشارع، وتساهله في عمل واحد؛ فالتشديد من جهة حال معينة يخشى فيها فقدان أصل العمل كلية، ولولا هذا التشديد لم يبق العمل بل زال واندثر، ثم يأتي تساهله فيكون من جهة ذات العمل تنبيهاً على رتبته في العمل.

وعلى هذا: فإن المآلات التي يؤول إليها أثر الفروع والجزئيات مؤثرة في قوة الفرع وضعفه؛ فرب فرع أو جزء صغير آل إلى أمور كبيرة فعظم بهذا حتى شابه أصلاً من الأصول.

ويوضح ذلك الآتي:

أ ـ أن الشريعة جاءت بأصل كبير هو: ترتيب المُسبَّبات على أسبابها،

بل تجاوزت الشريعة هذا الحد حتى جعلت الأسباب تقوم مقام المُسبَّبات أحياناً؛ فإن السبب المفضي إلى الشيء يقام مقام ذلك الشيء في أصول الشرع؛ كالنوم مع الحدث، والنكاح مع الوطء، والسفر مع المشقة، والبلوغ مع العقل، وحدث الملك مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء[(١)]، ولعظيم منزلة الترابط بين المُسَبَّب والسبب وصفها الشاطبي بـ: «كلية التشريع، وعمدة التكليف»[(٢)]، وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «والشرع كله أسباب ومسببات»[(٣)].

لأن من أعظم مقاصد هذا الأصل: دفع المكلفين نشر وشهر كامل المصالح الشرعية، ومنع ودرء ورفع كامل المفاسد الشرعية؛ إذ كل عامل تلحقه مآلات مصالح عمله أو مفاسدها التي سبّبها؛ فمتى قوي السبب قوي المُسبَّب، ومتى ضعف السبب ضعف المُسبَّب، وكل مُسبَّب بحسب حصته من السبب[(٤)]، قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «والاشتراك في السبب يوجب الاشتراك في المُسبَّب، ويمنع من التفاضل في المُسبَّب مع الاستواء في السبب؛ هذه حكمة الشرع وحكمه، وقضاء الله في خلقه، وعلمه الذي أنزله عليهم»[(٥)].

فضبط نشر المصالح والمفاسد جلباً ودرءاً تجعل مآلات تصرفات المكلفين ملحقة بهم؛ ذمّاً ومدحاً؛ إذ لو لم يرتب على تصرفاتهم شيء لهان نشر المفاسد والمقابح، وتركت المصالح والمكارم؛ ففسدت الحياة، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فإذا نظر المتسبب إلى مآلات الأسباب؛ فربما كان باعثاً له على التحرز من أمثال هذه الأشياء؛ إذ يبدو له يوم الدين من ذلك ما

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٢٥٩، ٥/ ٢٦٩)، الموافقات (١/ ٢٨٠)، كشف الأسرار (١/ ١٧٤).

(٢) الموافقات (١/ ٢٣٣).

(٣) شفاء العليل (ص١٨٨).

(٤) انظر: الفروق للقرافي (٤/ ٣٠)، بدائع الصنائع (٢/ ٢٥٩، ٥/ ٢٦٩)، كشف الأسرار (١/ ١٧٤)، المغني (٧/ ١٩١)، الفتاوى الكبرى (٦/ ٦٤)، الفروع (١/ ٣٣٣).

(٥) أحكام القرآن (٢/ ٣٨٠).

لم يكن يحتسب، والعياذ بالله»[1].

وقال: «فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور؛ اجتهد في اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاء في الله وخوفاً منه، ولهذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسببات الأسباب، والله أعلم بمصالح عباده، والفوائد التي تنبني على هذه الأصول كثيرة»[2]، ومثَّل لهذا العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) بمثال فقال: «وقد يتوصل بالقول الواحد والعمل الواحد، إلى ألف مصلحة وألف مفسدة»[3].

وتارة تنعكس العلاقة بين الأسباب ومسبباتها؛ فرب سبب صغير آل إلى مفاسد كبيرة، ورب سبب كبير آل إلى مفاسد قليلة؛ إذ قد يستحيل جزئي السبب إلى مسبب كلي، وأحياناً العكس.

وتارة تطرد العلاقة بين الأسباب ومسبباتها؛ فكل مُسبَّب مناط بسببه كثرة وقلة؛ لذا قسم العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) إفضاء الأسباب إلى مسبباتها إلى مراتب: ما لا يختلف مسببه عنه بحال. وما لا ينفك عنه إلا نادراً؛ فهاتان المرتبتان لا يجوز مباشرة أسبابهما؛ لأن الشرع أقام الظن مقام العلم في أكبر الأحوال.

وأما ما غلب على ظنه انتفاء ترتب الضرر على أسبابها، أو كان نادراً؛ فيجوز الإقدام عليه؛ إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفاسد النادرة[4]، وبين هذا البابرتي (ت٧٨٦هـ)[5] بقوله: «السبب إنما يقام مقام

---

(١) الموافقات (١/ ٢٣٠).

(٢) الموافقات (١/ ٢٨٤).

(٣) القواعد الصغرى (ص٤٥).

(٤) انظر: قواعد الأحكام (١/ ١٠٠).

(٥) محمد بن محمد بن محمود، أبو عبد الله البابرتي؛ علامة بفقه الحنفية، عارف بالأدب. نسبته إلى «بابرتي» قرية من أعمال دجيل ببغداد، أو «بابرت» التابعة لارزن الروم، رحل إلى حلب، ثم إلى القاهرة، امتنع عن القضاء مراراً، توفي عام (٧٨٦هـ). من مصنفاته: «العناية في شرح الهداية»، و«شرح مشارق الأنوار»، و«شرح المنار» وغيرها كثير. انظر: الفوائد البهية (ص١٩٥)، الدرر الكامنة (٤/ ٢٥٠)، الأعلام (٧/ ٤٢).

المُسبَّب، إذا كان غالب الوجود بذلك السبب، أما إذا لم يغلب فلا»[1]؛ فإذا غلب تحقق المُسبَّب على السبب أكد العلماء على إجراء المُسبَّبات مقام أسبابها خصوصاً فيما يحتاط له.

قال الكاساني (ت٥٨٧هـ): «وإقامة السبب مقام المُسبَّب طريقة معهودة في الشريعة، خصوصاً في أمر يحتاط فيه»[2]. وعلى هذا المعنى يحمل قوله عليه الصلاة والسلام: «**فالعينان تزنيان وزناهما النظر..**» الحديث[3]، وقوله عليه الصلاة: «**أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا من ريحها فهي زانية**»[4]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يزال أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة**»[5].

ب ـ وقد جاءت النصوص بانية لهذا الأصل موضحة له؛ فمن ذلك: مجيء الأنصاري رضي الله عنه بصرة كادت كفه أن تعجز عن حملها، بل عجزت، ثم تتابع الناس حتى تكوم كومين من طعام وثياب؛ تهلل وجهه عليه الصلاة والسلام وأسفر كأنه مذهبة، ثم قال عليه الصلاة والسلام: «**من سنَّ في الإسلام سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سَنَّ في الإسلام سُنَّة سيئة كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[6]؛ فمع أن ما قام به الأنصاري ليس كبيراً في ذاته، إلا أنه عظم وكبر في مآلاته بكونه سبب مصالح كبيرة آل إليها.

---

(١) العناية شرح الهداية (١/ ٤٨).

(٢) بدائع الصنائع (١/ ٣٠).

(٣) صحيح مسلم (٢٦٧٥)، مسند أحمد (٨٥٢٦) واللفظ له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) سنن النسائي (٥١٢٦) واللفظ له، سنن الدارمي (٢٦٤٦)، وصححه ابن خزيمة (١٦٨١)، وابن حبان (٤٤٢٤) ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه، من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٥) صحيح البخاري (٦٤٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) صحيح مسلم (١٠١٧).

وهذا في كل متسبب في وسيلة من الوسائل، قال المنذري (ت٦٥٦هـ): «وناسخ العلم النافع، له أجره، وأجر من قرأه، أو نسخه، أو عمل به من بعده، ما بقي خطه، والعمل به.. وناسخ غير النافع، مما يوجب الإثم، عليه وزره، ووزر من قرأه، أو نسخه، أو عمل به من بعده، ما بقي خطه، والعمل به»[١].

وهذا نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تقتل نفس ظلماً، إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها؛ لأنه كان أول من سنَّ القتل**»، قال المهلب (ت٤٣٥هـ): «فيه الأخذ بالمآل»[٢].

ج ـ ومثل هذا أو أقوى قوله عليه الصلاة والسلام: «**إن العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله، لا يلقي لها بالاً؛ يرفعه الله بها درجات، وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالاً؛ يهوي بها في جهنم**»[٣]؛ فتأمل قوله: «**لا يلقي لها بالاً**»، وفي لفظ: «**ما يتبين ما فيها**»[٤]، وفي حديث آخر: «**ما يظن تبلغ ما بلغت**»[٥]؛ أي: أنها كانت جزئية صغيرة؛ لم تحمل في ذاتها وزن المصالح أو المفاسد المترتبة عليها والمنتشرة بسببها، وبالرغم من ذلك تمت مجازاته ومحاسبته، وعلى هذا المعنى اتفقت كلمة الشراح لهذه الأحاديث[٦].

بل قيده بعض العلم بما هو أخص من هذا، ببعض الأمثلة الموضحة له، قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «هي الكلمة عند السلطان بالبغي والسعي على

---

(١) الترغيب والرهيب (١/ ٦٢)، وانظر: فيض القدير (١/ ٤٣٧).
(٢) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١٠/ ٣٦٦).
(٣) صحيح البخاري (٦٤٧٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) صحيح مسلم (٢٩٨٨).
(٥) سنن الترمذي (٢٣١٩) وقال: حسن صحيح، سنن ابن ماجه (٣٩٦٩)، وصححه ابن حبان (٢٨٠) ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه صحيحه، والحاكم (١٣٦) ووافقه الذهبي، من حديث بلال بن حارث المزني رضي الله عنه.
(٦) انظر: التمهيد (١٣/ ٥١)، إكمال المعلم (٨/ ٢٧٢)، فتح الباري (١١/ ٣١١)، فيض القدير (٤/ ٢٤١).

المسلم، فربما كانت سبباً لهلاكه، وإن لم يرد ذلك الباغي، لكنها آلت إلى هلاكه، فكتب عليه إثم ذلك، والكلمة التي يكتب الله له بها رضوانه؛ الكلمة يريد بها وجه الله بين أهل الباطل، أو الكلمة يدفع بها مظلمة عن أخيه المسلم»[(١)]، حتى نقل ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) اتفاق أهل العلم على أنها الكلمة عند السلطان، وهو تفسير سفيان بن عيينه (ت١٩٨هـ)[(٢)].

فإن علقمة بن وقاص، ـ وهو أحد رواة الحديث ـ لما مر به رجل يدخل على الأمراء، وفي لفظ: «يدخل على الأمراء ليضحكهم»[(٣)]؛ حدثه علقمة بهذا الحديث[(٤)]؛ لقوة المناسبة، وهذا من فقهه رحمه الله؛ للمآلات التي تؤول إليها الكلمة عند السلطان من مفاسد أو مصالح كبيرة، دون أن يشعر أو يستحضر خطورة كلامه؛ فقد تبقى آثارها على مر الأزمان وكر الدهور، وربما طالت الفئام من الناس بكل مكان.

ولكن تحديث علقمة بن وقاص هذا الرجل بهذا الحديث، لا يلزم منه قصر المعنى على من يدخل على السلطان، وإن كان أولى من يدخل بمعناه، بل يشمل كل كلام يؤول لمعان واسعة من خير أو شر.

الفرع الثاني

الأثر الفقهي للتفريق بين الأصول والفروع

١ ـ الفروع الجزئية في كتب الفقهاء لا يمكن تصورها وإقامتها حتى تبنى على قوانين كلية، ويطرد باستعمال تلك القوانين ولا يختلف ويتناقض فيها؛ قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «إن كل فقه لم يخرج على القواعد فليس

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/ ١٨٧).

(٢) انظر: الاستذكار (٨/ ٥٥٤)، التمهيد (١٣/ ٥١)، المنتقى شرح الموطأ (٧/ ٣٠٩).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٨/ ١٦٥)، وصححه الحاكم (١٣٦) ووافقه الذهبي.

(٤) قصة تحديث علقمة بن وقاص هذا الرجل في: سنن ابن ماجه (٣٩٦٩)، وصححه ابن حبان (٢٨٠)، ووافقه الأرناؤوط في تحقيقه لصحيحه. ولكن أصل حديث بلال بن حارث المزني صحيح هو الحديث السابق.

بشيء»[1]؛ فمن أمضى فقهه على هذا الأصل، بأن التزم بأصول موحدة في فقهه وفتواه؛ سهل وقوي فقهه، ومتى اشتط فاستعمل كل مرة قانوناً مختلفاً في إناطة نفس الجزء في نفس الحال؛ تعذر مع هذا فهم هذه الأجزاء، وعسر ضبط الفقه وتشتت.

ورد ابن رشد (ت٥٩٥هـ) عسر ضبط تفصيلات بعض المذاهب إلى هذا الأصل فقال: «وسبب العسر أن الإنسان إذا سئل عن أشياء متشابهة، في أوقات مختلفة، ولم يكن عنده قانون يعمل عليه في تمييزها، إلا ما يعطيه بادئ النظر في الحال؛ جاوب فيها بجوابات مختلفة، فإذا جاء من بعده أحد فرام أن يجري تلك الأجوبة على قانون واحد، وأصل واحد؛ عسر ذلك عليه، وأنت تتبين ذلك من كتبهم»[2].

ونحو هذا قرر ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) بقوله: «أن يستمر على طريقة واحدة، ولا يستعمل في مكان ما يتركه في آخر، فَيَتَشعلب نظره، وأن يستعمل القوانين المعتبرة في ذلك استعمالاً واحداً»[3]، قال ابن وهب (ت١٩٧هـ)[4]: «حدثني مالك، أن إياس بن معاوية قال لربيعة: إن الشيء إذا بني على عوج، لم يكد يعتدل. قال مالك: يريد بذلك المفتي الذي يتكلم على أصل، يبني عليه كلامه»[5].

وقد بسط أثر هذه القواعد عند إناطتها بالفروع الفقهية القرافي (ت٦٨٤هـ) لقوة إظهارها المعاني والمصالح والمقاصد الشرعية في ذلك فقال:

---

(١) الذخيرة (١/ ٥٥).

(٢) بداية المجتهد (٢/ ١١٢).

(٣) إحكام الأحكام (١/ ٢٥٨).

(٤) عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري بالولاء، المصري، أبو محمد، فقيه من الأئمة، ومن كبار أصحاب الإمام مالك، ثقة، جمع بين الفقه والحديث والعبادة. مولده ووفاته بمصر عام (١٩٧هـ). من مصنفاته: «الجامع في الحديث» و«الموطأ في الحديث». انظر: الطبقات لابن سعد (٧/ ٥١٨)، ترتيب المدارك (٢/ ٤٢١)، سير أعلام النبلاء (٩/ ٢٢٣)، الأعلام (٤/ ١٤٤).

(٥) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٣٢٩).

«والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل، وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويشرف ويظهر رونق الفقه، ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء، وبرز القارح على الجذع، وحاز قصب السبق من فيها برع، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية؛ تناقضت عليه الفروع، واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد، وتقارب وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان؛ فبين المقامين شأو بعيد، وبين المنزلتين تفاوت شديد، وقد ألهمني الله تعالى بفضله أن وضعت في أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئاً كثيراً»[1].

٢ ـ أن قدر العلماء ومنزلتهم وقيمتهم، ليست بكثرة معرفة الجزئيات واستظهارها، وتفريع الفروع المجردة وحفظها، وإنما بمعرفة الكليات والأصول وفهم مقاصدها، ثم قدرتهم على إناطة الأجزاء، ورد الفروع إليها؛ فيجمعوا بين التمسك بالأصول وإقامة ما يقيمها من الفروع؛ فيُخرِّجوا ويقيموا الفروع المناسبة لكل أصل؛ لذا فإن تمكن العالم من أصول وكليات الشريعة يسهل عليه حمل الفروع عليها دون تضاد أو تناقض بينها؛ فمتى علت النفوس وكبرت عظم إدراكها للكليات أكثر من الجزئيات، ومتى ضعفت كان إدراكها للجزئيات واشتغالها بها؛ أعظم من إدراكها للكليات[2].

---

(١) الفروق للقرافي (٣/١).
(٢) انظر: الموافقات (٨٩/٣، ٢٣٥)، روح المعاني (١٤٣/١٩).

حتى إن أبا بكر الجصاص (ت٣٧٠هـ) حمل على من لا يعرف أصول الشريعة، ووصفهم بالجهال، وإن كتبوا شيئاً من الحديث، وجعلهم بمنزلة العامي الذي لا يعتد بخلافه؛ لجهلهم بوجوه النظر، وببناء الحوادث على أصولها الصحيحة المعتبرة شرعاً[١]؛ فبُني الفقه من أوله إلى آخره على هذا الأصل، وهو رد الفروع إلى الأصول، ومن لم يدرك هذا، لم يدرك الفقه.

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر؛ لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع على الأصول؛ للحاجة إلى ذلك»[٢].

ولأهمية العناية بهذا الأصل لينتبه كل مشتغل بتخريج وتفريع الفروع الفقهية نبه الإمام الشافعي عليه، فجعل حد الفصل بين الجهل والعلم قدرة العالم على ربط الفروع بالأصول، ومتى «زيلوا»؛ أي: فرقوا بينهما، زال العلم؛ فقال: «وإنما فرقنا بين العالمين والجاهلين؛ بأن العالمين علموا الأصول؛ فكان عليهم أن يتبعوها الفروع؛ فإذا زيلوا بين الفروع والأصول؛ فأخرجوا الفروع من معاني الأصول؛ كانوا كمن قال بلا علم»[٣].

ويا له من فقه عظيم ألزم فيه كل من ينتسب للعلم بالاعتناء بالأصول؛ بتأكيد دلالاتها، وإظهار حجم مصالحها ومنزلتها من الشريعة، وحمل الأمة عليها قولاً وعملاً واعتقاداً، وجمع الناس عليها ظاهراً وباطناً؛ ورد الفروع والجزئيات المشتبهة إليها، وعدم ضرب جزئي بكلي، أو فرع بأصل، بل يناط كل جزئي بكليه الذي يحقق مصالحه؛ لتلتئم الجزئيات في الكليات؛ فتشد أصولها، وتعطي الأصول للجزئيات عملها، وجمالها، وكمالها؛ لذا قال الجويني (ت٤٧٨هـ): «الأصول إذا تمهدت على قواعدها، واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها؛ فلا التفات إلى ما يشذ ويندر»[٤].

---

(١) الفصول في الأصول (٣/٢٩٦).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٢/١٨٧).

(٣) الأم (٦/٢٠٤).

(٤) البرهان (٢/٥٩٦).

وبسط هذا الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «إنك تأخذ كل عالم في نفسه، وما حصل له من علم الشريعة، فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل؛ لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذلك، وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع، وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ على ظاهره من غير شك فيه؛ فيستقرئ من هذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل، وإن اعترفوا بكثرة الخلاف»[1].

٣ ـ ومما يوضح عناية العلماء بالأصول: توقف جمهور العلماء في دخول النيابة قضاء صيام رمضان بعد الموت، مع ورود النص الصحيح مطلقاً غير مقيد في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات وعليه صوم؛ صام عنه وليه**»[2]، عدا الشافعي وأبا ثور؛ فجوزا صيام ولي الميت عنه رمضان، إذا مات بعد إن تمكن من قضائه، ولم يصمه[3]، قال النووي (ت٦٧٦هـ): «وهو الصحيح عند جماعة من محققي أصحابنا، وهو المختار، أنه يجوز لوليه أن يصوم عنه، ويصح ذلك، ويجزئه عن الإطعام، وتبرأ به ذمة الميت، ولكن لا يلزم الولي الصوم، بل هو إلى خيرته»[4].

أما الجمهور فلم يجيزوه في الفرض؛ لمخالفته أصل التعبد لله ﷻ القائم على ابتلاء البدن، وتأولوا حديث: «من مات وعليه صوم؛ صام عنه وليه»[5]، إلى النذر خاصة لمعارضته للأصول؛ فإن الصيام أقرب إلى الصلاة

---

(١) الموافقات (٣/ ٩٥).

(٢) صحيح البخاري (١٩٥٢)، صحيح مسلم (١١٧٤). من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٦٣)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٤/ ٦٩)، المجموع (٦/ ٤١٩)، فتح الباري (٤/ ٦٩).

(٤) المجموع (٦/ ٤١٥).

(٥) صحيح البخاري (١٩٥٢)، صحيح مسلم (١١٧٤). من حديث عائشة رضي الله عنها.

منه إلى الحج؛ فإلحاقه بالصلاة أقوى[1]؛ لذا فإن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم مع روايتهما للحديث؛ تأولاه على صوم النذر خاصة[2].

قال الطحاوي (ت٣٢١هـ): «إن تركنا إياها كان؛ لأنا لا نعلم أنه روي عن رسول الله ﷺ ذلك، إلا من الجهتين اللتين رويناها عنه منهما، وهي من جهة ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما، ثم وجدنا ابن عباس وعائشة بعد النبي ﷺ قد تركا ذلك، وقالا بضده، وهما المأمونان على ما رويا، العدلان فيما قالا، فعقلنا بذلك أنهما لم يتركا ما قد سمعاه من النبي ﷺ في ذلك، إلا إلى ما هو أولى مما قد سمعاه من النبي ﷺ فيه»[3].

فأصل العبادات كما قال الباجي (٤٧٤هـ) يرجع إلى أنواع ثلاثة: «العبادات على ثلاثة أضرب: ضرب منها من عبادات المال، لا تعلق له بالبدن؛ كالزكاة؛ فهذا يصح فيه النيابة. والضرب الثاني له تعلق بالمال، وله تعلق بالبدن كالحج والغزو. وقد اختلف أهل العلم في صحة النيابة فيه. والضرب الثالث له اختصاص بالبدن، ولا تعلق له بالمال؛ كالصوم والصلاة، وهذا لا يدخله النيابة بوجه، وبه قال جمهور الفقهاء، وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي. وقال بعض أصحاب الشافعي يصوم عنه وليه، وبه قال أهل الظاهر»[4].

٤ ـ ومثل هذا: توقف جمهور العلماء ـ غير أحمد وإسحاق ـ بجواز صلاة المأمومين جلوساً إذا صلى الإمام جالساً لعلة به، مع أمره ـ عليه الصلاة والسلام بالصلاة ـ خلفه جلوساً، إذا صلى الإمام جالساً بقوله: «وإذا صلى جالساً؛ فصلوا جلوساً أجمعون»[5]، قال الترمذي (ت٢٧٩هـ): «وبهذا

---

(١) انظر: شرح ابن بطال (٤/ ٥٢٥)، المبسوط (٣/ ٨٩)، بداية المجتهد (١/ ١٧٥)، المغني (٣/ ٣٩)، الفروق (٣/ ١٨٨)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٢٣)، فتح الباري (٤/ ٦٩).
(٢) الآثار عنهما في: مشكل الآثار (٣/ ١٧٦)، السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٥٤، ٢٥٦).
(٣) مشكل الآثار (٣/ ١٧٦).
(٤) المنتقى شرح الموطأ (٢/ ٦٣).
(٥) صحيح البخاري (٦٨٩)، واللفظ له، صحيح مسلم (٤١١) من حديث أنس رضي الله عنه.

الحديث يقول أحمد، وإسحق، وقال بعض أهل العلم: إذا صلى الإمام جالساً لم يصل من خلفه إلا قياماً؛ فإن صلوا قعوداً لم تجزهم، وهو قول سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، والشافعي»(١).

لأن هذا يخالف وصف أصلي في الصلاة، وهو القيام لوصف متمم، وهو متابعة الإمام، وكأنهم تأولوا الحديث إما بالنسخ، أو الخصوصية، أو متابعة الإمام حال جلوسه دون القيام، أو كون ذلك في النافلة دون الفريضة، وكلها لا تخلو من ضعف(٢)، قال الإمام الشافعي: «صلى رسول الله ﷺ بالناس في مرضه الذي مات فيه جالساً، والناس خلفه قياماً، لم يأمرهم بجلوس ولم يجلسوا، ولولا أنه منسوخ؛ صاروا إلى الجلوس، بمتقدم أمره إياهم بالجلوس، ولو ذهب ذلك عليهم لأمرهم بالجلوس»(٣).

ولا يظهر ـ والله أعلم ـ هنا في عدولهم عنه، إلا النظر في قوة الأصل المتروك، وهو القيام؛ لأصل آخر متمم أضعف منه، وهو متابعة الإمام، قال الباجي (ت٤٧٤هـ): «وقال أحمد وإسحاق يصلي المأموم جالساً، وإن قدر على القيام إذا صلى الإمام جالساً. والدليل لنا: أن هذا ركن من أركان أفعال الصلاة؛ فلا يسقط عن المأموم مع القدرة عليه كالركوع والسجود»(٤)، وبنحو هذا علل الأحناف(٥).

وكان ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) أكثر إيضاحاً حيث قال: «ومع هذا فإن النظر يعضد هذا الحديث؛ لأن القيام فرض في الصلاة بإجماع المسلمين، على كل من قدر على القيام، وأظن ذلك أيضاً لقول الله ﷻ: «وقوموا لله قانتين»، وإذا كان القيام فرضاً في الصلاة على كل أحد في خاصته؛ فمحال

---

(١) سنن الترمذي عند حديث (٣٦١).

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٣٩)، المبسوط (١/ ٢١٤)، بدائع الصنائع (١/ ١٤٣)، المغني (٢/ ٢٧)، المجموع (٤/ ١٦٢)، إحكام الأحكام (١/ ٢٢٥).

(٣) الأم (٧/ ٢١٠).

(٤) المنتقى (١/ ٢٣٩).

(٥) انظر: المبسوط (١/ ٢١٤)، بدائع الصنائع (١/ ١٤٣).

أن يسقط عنه فرض قد وجب عليه، لضعف غيره عنه، وهو قوي عليه، إلا أن يسقط بكتاب أو سُنَّة أو إجماع، وذلك معدوم في هذه المسألة، ألا ترى أنه لا يحمل عنه ركوعاً ولا سجودا»[١].

حتى الإمام أحمد لما ذهب إلى صلاة المأمومين جلوساً بصلاة إمامهم؛ استحب لإمام الحي عند مرضه أن يستخلف غيره؛ خروجاً من الخلاف، وتحقيقاً للقيام، وإذا لم يستخلف قيده بشروط: بأن يكون من إمام الحي، ويكون في مرض يرجى برؤه[٢]، وهذه قيود زائدة، لم يأت بها النص؛ تحصيلاً لركن القيام؛ لئلا يضعف قدره في قلوب الناس.

٥ ـ ومن الآثار الفقهية لتنازع الفرع أكثر من أصلين:

أ ـ اختلاف العلماء في جواز الصلاة المفروضة على الدابة حال المطر والطين؛ فمن جوز ذلك، وهم الأحناف، والحنابلة، ورواية عن مالك[٣]، بناه على أصلي: الأذى والمشقة. وتحصيل الخشوع.

فالمشقة ظاهرة لمن صلى في المطر والطين بتلويث ثيابه وبدنه، وليس متعبداً بهذا إلا بحسب الطاقة. والخشوع مفقود كماله أو أصله بالصلاة على الماء والطين، وقد منع المصلي من تفويت الخشوع في نصوص كثيرة.

وله أصل من السُّنَّة؛ ففي حديث يعلى بن مرة ﵁: «أنهم كانوا مع النبي ﷺ في مسير؛ فانتهوا إلى مضيق، وحضرت الصلاة، فمطروا، السماء من فوقهم، والبلة من أسفل منهم؛ فأذَّن رسول الله ﷺ، وهو على راحلته، وأقام؛ فتقدم على راحلته فصلى بهم، يومئ إيماء؛ يجعل السجود أخفض من الركوع»[٤].

---

(١) التمهيد (٢٢/ ٣١٦).

(٢) انظر: المغني (٢/ ٢٩)، كشاف القناع (١/ ٤٧٧).

(٣) انظر: الاستذكار (١/ ٢٣٨)، المبسوط (٢/ ٢ ـ ٣)، عارضة الأحوذي (٢/ ١٧١)، المغني (١/ ٣٤٨)، البحر الرائق (١/ ٣٠٠).

(٤) سنن الترمذي (٤١١) واللفظ له، وقال: «حديث غريب، تفرد به عمر بن الرماح البلخي، لا يعرف إلا من حديثه»، مسند أحمد (١٧٦٠٩)، السنن الكبرى للبيهقي (٢/ ٧)، =

قال الترمذي (ت٢٧٩هـ): «وكذلك روي عن أنس بن مالك أنه صلى في ماء وطين على دابته، والعمل على هذا عند أهل العلم»[١]؛ لذا أكد هذا المعنى ابن العربي (ت٥٤٣هـ) بقوله: «ولكن الصلاة على الدابة في الطين بالإيماء الفريضة؛ صحيحة، إذا خاف من خروج الوقت، ولم يقدر على النزول، لضيق الموضع، أو لأنه غلبه الطين والماء»[٢].

وأما من لم يجوز ذلك، وهم المالكية والشافعية[٣]؛ فبنوه على أصل الحفاظ على أوصاف العبادات الأصلية الذاتية؛ لأن الصلاة على الدابة تُفقد الصلاة أوصافها الأصلية؛ كالركوع والسجود والقيام، وربما أفقدت الاستقبال، مع ما ورد في ذلك عنه عليه الصلاة والسلام حيث صلى وأثر الطين في أنفه وجبهته[٤]؛ حفظاً لأركان الصلاة من الضياع؛ فيصلي على الماء والطين حتى لو تلوث بذلك، ولا يصلي على الدابة، إلا إذا خشي الغرق أثناء سجوده[٥]؛ لذا قال النووي (ت٦٧٦هـ): «ولا تصح من الماشي المستقبل، ولا من الراكب المخل بقيام أو استقبال، بلا خلاف»[٦].

فظهر مما سبق: أن الطائفة الأولى مشت على اعتبار المقاصد والمعاني، والمصالح الشرعية، أكثر من الأوصاف الظاهرة؛ حيث تعلقت بأصلين كبيرين في الشريعة: تحصيل المعاني والحكم والمصالح بحفظ

= وقال: «وفي إسناده ضعف»، وجود إسناده النووي في المجموع (٣/ ١١٥)، وفي خلاصة الأحكام (١/ ٢٨٩)، وصححه عبد الحق الإشبيلي كما في التلخيص الحبير (١/ ٥٢٢)، لكن قال ابن عبد البر في التمهيد (٢٣/ ٦١): «وحديث يعلى بن أمية ليس إسناده بشيء»، وقال ابن العربي في عارضة الأحوذي (٢/ ١٧١): «وأما حديث يعلى فضعيف السند، صحيح المعنى».

(١) سنن الترمذي عند حديث (٤١١).

(٢) عارضة الأحوذي (٢/ ١٧١).

(٣) انظر: الاستذكار (١/ ٢٣٨)، المجموع (٣/ ٢٢١)، الفواكه الدواني (١/ ٢٤٣).

(٤) صحيح البخاري (٦٦٩)، صحيح مسلم (١١٦٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٥) انظر: الفواكه الدواني (١/ ٢٤٣).

(٦) المجموع (٣/ ٢٢١).

الخشوع في الصلاة الذي هو أصلها. ورفع الحرج والمشقة لا سيما مع وجود النص الداعم، وإن كان فيه نزاع قوي في تصحيحه وتضعيفه.

والطائفة الثانية: مشت على حفظ الأوصاف الظاهرة وتحصيلها، أكثر من المعاني والمصالح فهو أصلها الذي تعلقت به، وهو أصل كبير معتبر في الشريعة.

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ بأن النص والنظر يقويان التفريق بين الماء الكثير الملوث، والقليل الذي لا تمتنع فيه الصلاة، ولا يُذهب خشوع المصلي؛ كسجوده عليه الصلاة والسلام على الماء والطين اليسيرين.

كما أن تأخيرها إن كانت مما تجمع إلى ما بعدها إن غلب على ظنه تحصيلها تامة فهو أولى؛ لجمعه بين تحصيل غالب الأوصاف الظاهرة، وغالب المصالح والمقاصد؛ لأن الحفاظ على أركان الصلاة أولى من الحفاظ على وقت في المجموعتين للاشتراك بين وقتيهما في أحكام كثيرة؛ لذا قيل: «الجمع دليل الاشتراك»[1]؛ فهذه أقوى من الأعذار التي قال بها غالب العلماء في الجمع.

وأما إذا غلب على ظنه عدم تحصيلها تامة، إلا بعد خروج الوقت مطلقاً؛ فيصلي على راحلته؛ لأن فيه حفظاً لأصل مقصد الصلاة وهو الخشوع، وفيه رفع لأصل المشقة والحرج؛ فإن الطاعة بحسب الطاقة كما يقول الفقهاء[2]؛ فاجتمع أصلان هنا قويا ذلك.

قال ابن عبد البر(٤٦٣هـ): «أما إذا كان الطين والماء مما يمكن السجود عليه، وليس فيه كبير تلويث وفساد للثياب، وجاز تمكين الجبهة والأنف من الأرض؛ فهذا موضع لا تجوز فيه الصلاة على الراحلة، ولا على الأقدام بالإيماء؛ لأن الله ﷻ قد افترض الركوع والسجود على كل من قدر على ذلك كيفما قدر. وأما إذا كان الطين والوحل والماء الكثير قد أحاط بالمسجون أو

(١) قواعد المقري (٢/ ٤٠٤)، وانظر: المغني (٢/ ١٥٧)، تحفة المحتاج (٢/ ٢٣٧).
(٢) انظر: المبسوط (١/ ٧٤)، العناية شرح الهداية (١/ ١٠٦)، البحر الرائق (١/ ٣٠٢).

المسافر الذي لا يرجو الانفكاك منه، ولا الخروج منه قبل خروج الوقت، وكان ماء معيناً غرقاً وطيناً قبيحاً وحلاً؛ فجائز لمن كان في هذه الحال أن يصلي بالإيماء على ما جاء في ذلك عن العلماء من الصحابة والتابعين؛ فالله أعلم بالعذر، وليس بالله حاجة إلى تلويث وجهه وثيابه، وليس في ذلك طاعة، إنما الطاعة الخشية، والعمل بما في الطاقة»[1].

ـ وفي هذا المثال يلاحظ تقارب الأصول ووضوحها على المجتهد؛ إذ إن الأصلين متقاربان، ومناسبتهما ظاهرة، بخلاف بعض الأصول التي لا تكون ظاهرة وبعضها أخفى، ويظهر هذا في من فرّع فرعاً آخر على المسألة السابقة: هل يصلي المريض على الدابة الذي يلحقه مشقة بالنزول إلحاقاً له بمشقة المطر والطين؟ ؛ فمن نظر دون تأمل رأى تشابه بين المسألتين فجوزه.

ولكن الفقهاء فرقوا بين الحالين بأن ينظر: فإن كان تحصيل الخشوع سبب التخفيف فلا يلحق به؛ لأن الصلاة على الأرض أمكن وأخشع من ظهر الدابة.

وأما إن كانت المشقة هي سبب التخفيف فيلحق به.

على أن الإلحاق هنا يجب أن يكون في جنس المشقة لا في صورتها؛ لأن المشقة مختلفة في الصورتين؛ فالمشقة على المريض في نفس جهة النزول، لا في الصلاة على الأرض. والمشقة على الممطور في الصلاة على الأرض، لا في النزول، ومع هذا الاختلاف لا يصح الإلحاق، إلا بالنظر إلى جنس المشقة وقوتها، وما قد يترتب عليها من عدم استطاعته الركوب مرة أخرى، أو زيادة مرضه، أو خوف انقطاع عن الرفقة في مكان لا يمكنه السير وحده، أو لو كانت الدابة جموحاً لو نزل لا يستطيع الركوب، أو كان شيخاً كبيراً لا يمكنه أن يركب إلا بمعين ولا يجده، أو كانت امرأة لا تجد محرماً يعينها على الركوب، وهي لا تقدر؛ فيصلون جميعاً على الدابة إلحاقاً بأصل

---

(١) التمهيد (٢٣/ ٦١).

المشقة الذي سبب التخفيف[1].

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «وتصح صلاة الفرض على الراحلة؛ خشية الانقطاع عن الرفقة، أو حصول ضرر بالمشي، أو تبرز للخفرة»[2].

ب ـ حاول الطحاوي (ت٣٢١هـ) رد صلاة الاستسقاء إلى الأشبه بأصليها، هل هي أشبه بصلاة العيد، أم بصلاة الجمعة، في خطبتها هل هي قبل أو بعد الصلاة؟.

فقال: «وجدنا الجمعة فيها خطبة وهي قبل الصلاة، ورأينا العيدين فيهما خطبة وهي بعد الصلاة، كذلك كان رسول الله ﷺ يفعل؛ فأردنا أن ننظر في خطبة الاستسقاء بأي الخطبتين هي أشبه؟ فنعطف حكمها على حكمها. فرأينا خطبة الجمعة فرضاً، وصلاة الجمعة مضمنة بها، لا تجزئ إلا بإصابتها، ورأينا خطبة العيدين ليست كذلك؛ لأن صلاة العيدين تجزئ أيضاً وإن لم يخطب، ورأينا صلاة الاستسقاء تجزئ أيضاً وإن لم يخطب، ألا ترى أن إماماً لو صلى بالناس في الاستسقاء، ولم يخطب؛ كانت صلاته مجزئة، غير أنه قد أساء في تركه الخطبة؛ فكانت بحكم خطبة العيدين أشبه منها بحكم خطبة الجمعة؛ فالنظر على ذلك أن يكون موضعها من صلاة الاستسقاء، مثل موضعها من صلاة العيدين؛ فثبت بذلك أنها بعد الصلاة لا قبلها. وهذا مذهب أبي يوسف»[3].

قال القرطبي (ت٦٥٦هـ) في تقديم الصلاة على الخطبة في الاستسقاء: «ويعتضد هذا، بقياس هذه الصلاة على صلاة العيدين؛ بسبب أنهما يخرج لهما، ولهما خطبة»[4].

---

(١) انظر: المغني (١/٣٤٨)، مجموع الفتاوى (٢١/٢١٦)، تبيين الحقائق (١/٣٠٢، ٢/٧٠)، كشاف القناع (١/٥٠٢).

(٢) الاختيارات (ص٧٤).

(٣) شرح معاني الآثار (١/٣٢٦).

(٤) المفهم (٣/٤٠٩)، وانظر: فتح الباري (٢/٥٠٠)، نيل الأوطار (٤/٨).

ج ـ ومن ذلك تردد الدباغ بين النجاسة والاستحالة فهو يشبه من جهة النجاسة فتنقل له أحكام إزالة النجاسة، ومن جهة يشبه الاستحالة فتنقل له أحكام الاستحالة فيأخذ شبهاً من الجهتين قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «فالدباغ من حيث إنه فصل عين من الجلد يشبه إزالة النجاسة، ومن حيث إنه يفيد انقلاب الجلد من النجاسة إلى الطهارة يشبه الإحالة، فلما تردد الدباغ كذلك جرى القول في تفصيله متردداً»[١].

٦ ـ ومن الآثار الفقهية لتولد فرع بين أصلين:

أ ـ كره مجاهد (ت١٠٤هـ)، ومالك، وأحمد في رواية عنه الوضوء بالماء المسخن بنجاسة لتأثير التحريم فيه، وهي النجاسة الكاملة، وتأثير أصل الحل والإباحة فيه؛ فجاء في حكم بينهما على الكراهة[٢].

ب ـ ومن ذلك: أن الإحرام يشبه الأركان من جهة إناطته بدخول الوقت، بمعنى أنه لا يصح قبل الوقت، وبه يدخل المكلف في النسك؛ كتكبيرة الإحرام، لا تصح الصلاة بها قبل وقتها، وكذلك لو عتق العبد بعد إحرامه لا يجزئ منه عن حجة الفرض؛ لذا ذهب الشافعية إلى عدم انعقاد إحرام الحج قبل وقته؛ أي: دخول أشهره، فلو أحرم بالحج قبل وقته كانت عمرة ولا يصح حجّاً. ويشبه الشروط من جهة كونه مستداماً من أول الحج إلى آخره، ولا يتصل بغيره من الأركان فيبدأ من الميقات، وهذه كلها أوصاف الشرط، لا الركن، ولكن لتردده بين هذين الأصلين كره الحنفية والمالكية والحنابلة الإحرام قبل الوقت، ولم يمنعوه؛ توفيراً لحظه من أصليه الذي تردد بينهما[٣].

ج ـ جمع ابن رشد (ت٥٩٥هـ) في تعليل العلماء بين الأصلين السابقين،

---

(١) نهاية المطلب (١/ ٢٦).

(٢) انظر: البيان والتحصيل (١/ ٩٥)، المغني (١/ ٢٨)، المجموع (١/ ١٣٧)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٣٤)، الفروع (١/ ٧٥)، مواهب الجليل (١/ ٧٩).

(٣) انظر: المبسوط (٤/ ٦١، ٦٢)، المجموع (٧/ ١٣٠)، المغني (٣/ ١١٩)، قواعد المقري (٢/ ٥٨٧).

في مثال واحد؛ فتارة رد الحكم إلى أحد أصليه، وتارة جمع شبهاً من أصليه، قال ابن رشد: «الحامل، والمرضع إذا أفطرتا ماذا عليهما؟ وهذه المسألة للعلماء فيها أربعة مذاهب؛ أحدها: أنهما يطعمان، ولا قضاء عليهما، وهو مروي عن ابن عمر وابن عباس.

والقول الثاني: أنهما يقضيان فقط، ولا إطعام عليهما، وهو مقابل الأول. وبه قال أبو حنيفة، وأصحابه وأبو عبيد، وأبو ثور.

والثالث: أنهما يقضيان، ويطعمان، وبه قال الشافعي.

والقول الرابع: أن الحامل تقضي، ولا تطعم، والمرضع تقضي وتطعم.

وسبب اختلافهم: تردد شبههما بين الذي يجهده الصوم، وبين المريض؛ فمن شبههما بالمريض، قال: عليهما القضاء فقط. ومن شبههما بالذي يجهده الصوم قال: عليهما الإطعام فقط، بدليل قراءة من قرأ: «وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين.. الآية». وأما من جمع عليهما الأمرين، فيشبه أن يكون رأى فيهما من كل واحد شبهاً، فقال: عليهما القضاء، من جهة ما فيهما من شبه المريض، وعليهما الفدية من جهة ما فيهما من شبه الذين يجهدهم الصيام»[1].

٧ ـ وعلى أصل انقلاب الجزئيات إلى كليات بالنظر إلى مآلاتها؛ جاء ترك بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والأئمة، بعض المندوبات بالنظر لمكانتهم في الأمة؛ تقريراً لأصل شرعيته كي لا يتعدى الناس درجته؛ فإن أفعال من يتأسى بهم الناس ينقلب كليّاً، حتى لو كان في ذاته جزئياً. ومن ذلك:

أ ـ أن عثمان رضي الله عنه صلى صدراً من خلافته في منى الرباعية ركعتين، ثم أتم الصلاة أربعاً[2]، قال الزهري (ت١٢٤هـ): «أتم الصلاة بمنى من أجل الأعراب؛ لأنهم كثروا عامئذٍ؛ فصلى بالناس أربعاً؛ ليعلمهم أن

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٢٤١).

(٢) صحيح البخاري (١٠٨٤)، صحيح مسلم (٦٩٥) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

الصلاة أربع»[1].

قال أبو بكر الطرطوشي (ت٥٢٠هـ)[2]: «تأملوا رحمكم الله؛ فإن في القصر قولين لأهل الإسلام: منهم من يقول: فريضة، ومن أتم فإنه يعيد أبداً. ومنهم من يقول: سُنَّة، يعيد من أتم في الوقت. ثم اقتحم عثمان ترك الفرض أو السُّنَّة؛ لما خاف من سوء العاقبة، وأن يعتقد الناس أن الفرض ركعتان»[3].

ثم بين هذا ابن العربي (ت٥٤٣هـ) حيث قال: «وقد روي أن عثمان بلغه أن رجلاً من أهل الكوفة رجع إلى بلده بعد أن حضر معه الموسم فصلى معه الظهر ركعتين، فقيل له: ما هذا؟ فقال: رأيت أمير المؤمنين عثمان يفعله، فكان عثمان يتم في السفر؛ لأنه رأى ذلك مفسداً لعقائد العامة، فرأى حفظ ذلك بترك يسير من السُّنَّة»[4].

ب ـ ونحو هذا قول حذيفة بن أسيد ـ وهو أحد الصحابة رضي الله عنه ـ: «شهدت أبا بكر وعمر، وكانا لا يضحيان؛ مخافة أن يرى أنها واجبة»[5]، قال الشافعي: «وقد بلغنا أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يضحيان؛ كراهية أن يُقتدى

---

(١) سنن أبي داود (١٩٦٤) واللفظ له، وحسنه الألباني في صحيح السنن، السنن الكبرى للبيهقي (٥٦٤٤)، التمهيد (١١/١٦٩).

(٢) محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي، أبو بكر الطرطوشي، ويقال له ابن أبي رندقة؛ من فقهاء وأصولي المالكية الكبار. من أهل طرطوشة بشرقي الأندلس، رحل إلى المشرق وحج، وتنقل فيها، ثم استقر في الاسكندرية، وتولى التدريس فيها، حتى توفي عام (٥٢٠هـ)، أخذ عنه ابن العربي ووصفه بالزهد والعلم، وقال لابن العربي: إذا عرض لك أمر دنيا وأمر آخرة، فبادر بأمر الآخرة،، يحصل لك أمر الدنيا والأخرى. من مصنفاته: «سراج الملوك» و«الحوادث والبدع» وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٩٠)، الديباج (٢/ ٢٤٤)، شذرات الذهب (٤/ ٦٢)، الأعلام (٤/ ١٣٣).

(٣) الحوادث والبدع (ص٤٣)، وانظر: الاعتصام (٢/ ١٠٦).

(٤) أحكام القرآن (٢/ ٣٢١).

(٥) السنن الكبرى للبيقهي (٩/ ٢٥٦)، وصححه ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ٢١٥).

بهما؛ ليظن من رآهما أنها واجبة»[1]، وكان أبو مسعود الأنصاري رضي الله عنه يقول: «إني لأدع الأضحى وإني لموسر؛ مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي»[2].

قال طاووس (ت١٠٦): «ما رأيت بيتاً أكثر لحماً وخبزاً من بيت ابن عباس؛ يذبح وينحر كل يوم، ثم لا يذبح يوم العيد، وإنما كان يفعل ذلك؛ لئلا يظن الناس أنها واجبة، وكان إماماً يقتدى»[3].

قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «وهكذا ينبغي للعالم الذي يقتدى به، إذا خشي من العامة أن يلتزموا السنن التزام الفرائض، أن يترك فعلها ليتأسى به فيها، ولئلا يخلط على الناس أمر دينهم؛ فلا يفرقوا بين فرضه ونفله»[4].

٨ ـ وعلى أصل قوة الأثر بإناطته بحال العامل أو زمانه أو مكانه جاء نظر العلماء في الصغائر والكبائر، ومما يبين ذلك الآتي:

أ ـ أن الصغائر والكبائر فيها نظران للشرع:

الأول: نظر في ذات المعصية وحجمها، فهذا على مذهب من يحد الكبائر بحدود أو بأعداد، بالنظر إلى ما رتب على كل عمل من الأعمال من العقاب، متى عظم العقاب كانت كبيرة من الكبائر، ومتى خف العقاب، أو لم يذكر؛ كانت صغيرة من الصغائر.

وهذا الذي بينته النصوص من الكتاب والسُّنَّة فقسمتها إلى كبائر وصغائر في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [النساء: ٣١]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»[5]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الصلاة الخمس، والجمعة إلى الجمعة؛ كفارة لما بينهن، ما لم تغش الكبائر**»[6]، وعلى هذا

---

(١) الأم (٢/٢٤٦).

(٢) مصنف عبد الرزاق (٨١٤٩)، السنن الكبرى (٩/٢٦٥).

(٣) الحوادث والبدع (ص٤٣)، الاعتصام (٢/١٠٦).

(٤) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٦/٨).

(٥) صحيح البخاري (٢٧٦٦)، صحيح مسلم (٨٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) صحيح مسلم (٢٣٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

تباينت العقوبات في الكبائر التي أوجبت حدّاً بناء على تباين المفاسد المترتبة على ارتكابها.

قال القرافي (ت٦٨٤هـ): «والعقوبات تتبع المفاسد، لا المعاصي»[١]؛ لأن أكبر مقاصد العقوبات الزجر والمنع عن المعاصي والمفاسد[٢]؛ فتأتي العقوبة بحسب حجم المفسدة المرتبة على الفعل؛ فكأن العقوبات المرتبة دلالة على عظم المفسدة فيتبع ذلك كونها كبيرة؛ لذا تعقب البيهقي (ت٤٥٨هـ) من لم يفرق بين الصغائر والكبائر بقوله: «فيحتمل أن يكون هذا في تعظيم حرمات الله، والترهيب عن ارتكابها؛ فأما الفرق بين الصغائر والكبائر؛ فلا بد منه في أحكام الدنيا والآخرة، على ما جاء به الكتاب والسُّنَّة»[٣].

ثم أصَّل هذا القرافي (ت٦٨٤هـ) بقوله: «إذا تقرر هذا فنقول الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة من عصى، بل من جهة المفسدة الكائنة في ذلك الفعل؛ فالكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلَّت مفسدتها»[٤].

وهنا الشارع قاصد بقوة إلى التفريق بين الكبائر والصغائر وعدم الخلط بينهما؛ إذ لا يستقيم التعامل مع المكلف حال ارتكابه المنهيات إذا تمت المساواة بينهما؛ لترتب مآلات فاسدة كثيرة تجرها المساواة بين الصغائر والكبائر، فهو من تعدي وتجاوز الحدود الشرعية، وخروج كبير عن مقصد الشارع، فلا تصغر كبيرة، ولا تكبر صغيرة، كما لو أنزلنا واجباً لرتبة مستحب، أو رفعنا مستحباً لرتبة واجب.

الثاني: نظر بإضافة حال العاصي؛ بكون المكلف مؤمناً تحت سمع وبصر الخالق ﷻ، وأثر تلك المعصية، وكيفية مواقعته لها، وحاله عند مواقعته لتلك المعصية، ومآلات هذه المعصية عليه وعلى من حوله؛ فمجموع المفاسد العائدة على المكلف هي المحددة لكون العمل كبيرة أم لا؛ فهذه

---

(١) الفروق (٤/ ١٨٠).
(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٧/ ٧٣)، المبسوط (٩/ ٨١)، المغني (٩/ ١٥٠).
(٣) شعب الإيمان (١/ ٢٧٣).
(٤) الفروق (٤/ ٦٦)، وانظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢/ ٢٧٣).

اعتبارات مؤثرة في رفع صغيرة من الصغائر إلى رتبة الكبائر. على أن الكبائر المتفق عليها بين العلماء لا تنزل عن رتبة الكبيرة إلا في حالات فقد أو ضعف الأهلية، ولكنها تكون مراتب بعضها أشد؛ لما تجمع شدة الذنب في ذاته، وحال العامل القاضية في هذا.

قال علي القارئ (ت١٠١٤هـ): «وقيل النسبة إضافية؛ فقد يكون الذنب كبيرة بالنسبة لما دونه، صغيرة بالنسبة إلى ما فوقه، وقد يتفاوت باعتبار الأشخاص والأحوال؛ كما قيل: حسنات الأبرار سيآت المقربين، وقد يتفاوت باعتبار المفعول؛ فإن إهانة السادات والعلماء، ليست كإهانة السوقة والجهلاء.. وقيل كل معصية كبيرة نظراً إلى عظمة الله تعالى، وقيل لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار»[(١)].

وعلى هذا الأصل تفهم مقولات السلف؛ كقول بلال بن سعد[(٢)] (ت١١١هـ): «لا تنظر إلى صغر الخطيئة، ولكن انظر من عصيت»[(٣)].

وهو الذي نحاه إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)؛ اتباعاً لطوائف من السلف، من منع إطلاق الصغيرة على شيء من معاصي الله، بل جميع المعاصي كبائر تعظيماً لحقه ﷻ؛ فهو لم يفرق بين الصغائر والكبائر من جهة تعظيم الخالق ﷻ، لا من جهة ذات المعصية فقال: «المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة؛ إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها، فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب، والرب تعالى أعظم من عصي، وأحق من قصد بالعبادة، وكل

---

(١) مرقاة المفاتيح (١/ ٢٠٣).

(٢) بلال بن سعد ابن تميم السكوني، الإمام الرباني الواعظ، أبو عمرو الدمشقي، شيخ أهل دمشق، لأبيه سعد صحبة، كان لأهل الشام كالحسن البصري بالعراق، قال الأوزاعي: كان من العبادة على شيء لم نسمع أحداً قوي عليه، كان له كل يوم وليلة ألف ركعة، توفي حوالي عام (١١١هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ٤٦١)، الجرح والتعديل (٢/ ٣٩٨)، حلية الأولياء (٥/ ٢٢١)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٩٠).

(٣) شعب الإيمان (٢٨٦).

ذنب بالإضافة إلى مخالفته عظيم»[١].

وإن كان إمام الحرمين عملياً أجرى التفريق بين الكبائر والصغائر[٢]، مما يدل على أن نظره هنا إضافي نسبي، لا مطلقاً.

فمن لم يفرق بين الصغائر والكبائر: نظر إلى المعاصي نظرة إضافة لا إطلاق؛ فيقال لمعصية بأنها صغيرة بالنسبة لما فوقها، وكبيرة بالنسبة لما تحتها[٣]؛ فهذا متجه من جهة تعظيم المعاصي في حق الله ﷻ؛ لأن الإنسان يُعظِّم نهي من يحبه فيجتنبه، دون النظر إلى نوع المنهي؛ فهذا الكلام صحيح من هذه الجهة، وهو صحيح أيضاً من جهة المآلات والعواقب أحياناً؛ فتارة مآلات الصغائر، بل وأحياناً بعض المباحات لما تكون وسيلة وذريعة إلى بعض المعاصي؛ أشد من الكبائر، بسريانها في الأمة دون نكير، حتى تعظم مفاسدها؛ فلا يستطيع أحد دفعها، فضلاً عن رفعها.

قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «والعارف الموقن إذا ذكر الصغيرة خجل منها، وندم عليها، وتألم لها، وعزم على أن لا يعود إلى مثلها؛ إجلالاً لربه، وفَرَقاً من ذنبه»[٤]؛ فاستسهال المعاصي ينقلها من جزئية إلى كلية؛ لما يترتب على هذا التساهل من مآلات خطيرة، على ذات العامل وعلى غيره، ومتى وجل العامل وخاف من المعصية؛ صغرت آثارها ونقلتها من كلية إلى جزئية.

قال أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه: «إن الرجل ليعمل الحسنة فيثق بها،

---

(١) الإرشاد (ص٣٩١)، وانظر: نهاية المطلب (١٩/٥)، الفروق للقرافي (٤/ ٦٥).

(٢) انظر: مواضع من كتابه غياث الأمم (ص٩٣، ١٢٠، ٩٤)، ونهاية المطلب (٤/ ٧٣)، قد قسم الذنوب إلى كبائر وصغائر، ونقل عنه الزركشي في البحر المحيط (٦/ ١٥٣)، وابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٤١٠) التفريق بينهما بتعريف كل واحدة منهما.

(٣) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١٩٨/٩)، إكمال المعلم (١/ ٢٤٣)، شرح النووي على صحيح مسلم (٢/ ٨٥)، تبيين الحقائق (٤/ ٢٢٢)، فتح الباري (١٠/ ٤٠٩)، الزواجر (١/ ٧).

(٤) قواعد الأحكام (١/ ٢٢١).

ويغشى المحقرات، فيلقى الله يوم القيامة وقد أحاطت به خطيئته، وإن الرجل ليعمل السيئة، فما يزال منها مشفقاً حذراً حتى يلقى الله يوم القيامة آمناً»[(١)]، حتى قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «والضابط الشامل المعنوي في ضبط الكبيرة: أن كل معصية يُقدم المرء عليها من غير استشعار خوف وحذار ندم؛ كالمتهاون بارتكابها والمتجرئ عليه اعتياداً، فما أشعر بهذا الاستخفاف، والتهاون؛ فهو كبيرة»[(٢)]، وبهذا يظهر فقه الأوزاعي (ت١٥٧هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما فسر الإصرار: «أن يعمل الرجل الذنب فيحتقره»[(٣)].

وعلى هذا أيضاً: فرق بين معاصي العلماء ومعاصي الجهال والعوام؛ فتعظم معصية العالم وتكبر عند الله؛ لشدة معرفته بالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، كما أن عباداتهم وطاعاتهم أرفع درجة وأعظم منزلة عند الله؛ لأنه يعلم حق الله فيها؛ لذا قال تعالى في نساء النبي مرة: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، وبعدها قال: ﴿نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]؛ تحقيقاً لمكانتهن من بيت النبوة؛ لأنه بيَّن السبب بعد ذلك بقوله: ﴿وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «والقليل من أعمال الأعرف خير من الكثير من أعمال العارف، وأين الثناء من المستحضرين لأوصاف الجلال وتعرف الكمال، من ثناء المسبحين بألسنتهم الغافلين بقلوبهم»[(٤)].

بخلاف الجهال فعقوبتهم على معاصيهم أقل، كما أن عباداتهم أقل أجراً؛ لقلة معرفتهم بالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ؛ لذا لما عظمت معرفة الصحابة ـ رضوان الله

---

(١) عزاه ابن بطال في شرحه على البخاري (١٠/٢٠٢) لابن وهب، عن عمرو بن الحارث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أسلم أبي عمران أنه سمع أبا أيوب يقول: «إن الرجل..»، وعزاه ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٣٣٠) لأسد بن موسى في «الزهد»، ولم أجده في المطبوع.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (٢/ ٨٥) نقله عن «البسيط» للغزالي.

(٣) شعب الإيمان (٥/ ٤٢٩).

(٤) قواعد الأحكام (٢/ ٢٣٣).

عليهم ـ لخالقهم، قال أنس رضي الله عنه: «إنكم لتعملون أعمالاً هي أدق في أعينكم من الشعر، إن كنا لنعدها على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، من الموبقات»[1].

فهي كبائر بالنسبة لقوة تعظيمهم لله سبحانه وتعالى، وإن كانت ليست كبائر في ذاتها[2]؛ إذ يبعد ـ والله أعلم ـ اقتراف التابعين كبائر حقيقية مع قرب زمنهم بعهد النبوة، وليس مجرد اقتراف، بل تكون في أعينهم أدق من الشعر، لا يبالون بها، قال ابن بطال (ت٤٤٩هـ): «إنما كانوا يعدون الصغائر من الموبقات، لشدة خشيتهم لله، وإن لم تكن لهم كبائر»[3].

لا كما يظهر مما قرره أبو بكر الطرطوشي (ت٥٢٠هـ) رحمه الله من كونها كبائر حقيقية[4]، فكل الاعتبارات المقررة هي ديانة وخشية وتقوى، بالنظر إلى الكليات والأصول. ولكن قضاءً وحكماً، وبالنظر إلى الجزئيات والأفراد يبقى التعامل معها على أنها صغائر لا ترتفع إلى الكبائر.

ب ـ وبناء على كون الكبائر إضافية وحقيقية جمع ابن عباس رضي الله عنهما بين الفهمين فأمضاهما؛ فتارة لم يحد الكبيرة بشيء فقال: «كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة»[5]؛ زجراً وتحذيراً وتعظيماً لشأنها بعدم التساهل بها.

ومرة أخرى حدها فقال: «الكبائر كل ذنب ختمه الله بنار، أو غضب، أو عذاب، أو لعنة»[6].

---

(١) صحيح البخاري (٦٤٩٢).

(٢) انظر: كشف المشكل (١/ ٨٦٥)، عمدة القارئ (٢٣/ ٨١)، فيض القدير (٤/ ٧٠).

(٣) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١٠/ ٢٠٢).

(٤) الحوادث والبدع (ص٤٢).

(٥) المعجم الكبير للطبراني (٢٩٣) تعليقاً، ووصله البيهقي في شعب الإيمان (٢٩٢)، (٧١٥٠)، أخبار أصبهان (٢/ ١٣٤)، وصححه ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٤١٠).

(٦) شعب الإيمان (٢٩٠)، جامع البيان (٥/ ٤١)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٣/ ٩٣٤)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٩/ ١٩٨)، قال ابن حجر في فتح الباري (١٠/ ٤١٠): «أخرجه ابن أبي حاتم بسند لا بأس به، إلا أن فيه انقطاعاً. وأخرج من وجه آخر متصل لا بأس برجاله أيضاً عن ابن عباس قال: «كل ما توعد الله عليه بالنار كبيرة».

وحدها أيضاً هو وقتادة وعكرمة بحد آخر: بأنها كل ما أوجب أحد الحدين: حد الدنيا، أو حد الآخرة، وما خرج عنهما لم يكن كبيرة[1]؛ كي ترتب في الأذهان حجم المفاسد المرتبة على كل معصية؛ فهذه منزلة حبر الأمة في فهم مقاصد الشريعة ومعانيها ومراميها ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ قلَّ من يبلغها أو ينالها، قال البيهقي (ت٤٥٨هـ): «وروي عن ابن عباس الفرق بين الصغائر والكبائر، ويروى عنه أنه لم يفرق بينهما»[2].

فاستعصى على بعض العلماء هذا الفهم؛ كالقرطبي (ت٦٥٦هـ) رحمه الله فقال: «وما أظنه صحيحاً عنه؛ لأنه مخالف لما في كتاب الله تعالى من التفرقة بين المنهيات، فإنه قد فرق بينها في قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النجم: ٣٢]؛ فجعل من المنهيات: كبائر وصغائر، وفرق بينهما في الحكم لما جعل تكفير السيئات في الآية مشروطاً باجتناب الكبائر، واستثنى اللمم من الكبائر والفواحش؛ فكيف يخفى هذا الفرق على مثل ابن عباس وهو حبر القرآن؟! فتلك الرواية عن ابن عباس ضعيفة، أو لا تصح، وكذلك أكثر ما روي عنه؛ فقد كذب الناس عليه كثيراً»[3].

لكن ابن حجر (ت٨٥٢هـ) قال: «النقل المذكور عنه ـ أي: ابن عباس ـ أخرجه إسماعيل القاضي، والطبري، بسند صحيح على شرط الشيخين إلى ابن عباس»[4]؛ فبقي حمل كل فهم على جهة من الجهات الخادمة لها هو الأصل.

فكان الواحدي[5] (ت٤٦٨هـ) أقرب إلى فهم ابن عباس رضي الله عنهما لما قال:

---

(١) جامع البيان (٥/ ٤١)، المحرر الوجيز (٥/ ٢٠٤)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/ ٢٥٧)، ط. دار الفكر.

(٢) شعب الإيمان (١/ ٢٧٠).

(٣) المفهم (١/ ٢٠٨).

(٤) فتح الباري (١٠/ ٤١٠).

(٥) علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، أبو الحسن الواحدي، نسبة إلى الواحد بن الديل، =

«الصحيح أنه ليس للكبائر حد يعرفه العباد، وتتميز به عن الصغائر تمييز إشارة، ولو عرف ذلك لكانت الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى أخفى ذلك على العباد ليجتهد كل واحد في اجتناب ما نهي عنه؛ رجاء أن يكون مجتنباً للكبائر، ونظيره: إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في رمضان»[1].

ج ـ وفي مقابل هذا أيضاً: فإن بعض الكبائر قد تصغر بحسب إضافتها إلى حال العامل والعمل؛ فمثلاً عد النووي (ت٦٧٦هـ) الغيبة من المحرمات بالإجماع في موطن[2]، لكنه في موطن آخر بيَّن درجة الحرمة بأنها من الصغائر لا من الكبائر[3]، وعدها القرطبي (ت٦٧١هـ) من الكبائر بالإجماع[4].

ولكن ابن حجر (ت٨٥٢هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ خرّج هذا الاختلاف على اختلاف الحال؛ فقال: «وإذا لم يثبت الإجماع، فلا أقل من التفصيل؛ فمن اغتاب وليّاً لله، أو عالماً، ليس كمن اغتاب مجهول الحالة مثلاً. وقد قالوا: ضابطها ذكر الشخص بما يكره، وهذا يختلف باختلاف ما يقال فيه، وقد يشتد تأذيه بذلك، وأذى المسلم محرم»[5]؛ لذا جازت الغيبة إذا ترجحت مصالحها على مفاسدها[6].

= فقيه شافعي، إمام عصره بالتفسير، عالم بالأدب، لازم الأستاذ أبا إسحاق الثعلبي المفسر وأخذ عنه، من أشهر طلابه أبو حامد الغزالي. مولده ووفاته بنيسابور عام (٤٦٨هـ). من مصنفاته: «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» كلها في التفسير، وقد أخذ الغزالي هذه الأسماء، وسمى بها تصانيفه الثلاثة في الفقه، و«شرح ديوان المتنبي» و«أسباب النزول» وغيرها كثير. انظر: معجم الأدباء (٢/ ٢٥٧)، سير أعلام النبلاء (١٨/ ٣٣٩)، طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٨٩) الأعلام (٤/ ٢٥٥).

(١) البحر المحيط للزركشي (٦/ ١٥٣).
(٢) الأذكار (ص٤٨٣، ص٤٨٦).
(٣) روضة الطالبين (٨/ ٢٠١).
(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٣٣٧).
(٥) فتح الباري (١٠/ ٤٧٠).
(٦) انظر حالات جواز الغيبة في الأذكار (ص٤٨٩)، ورياض الصالحين (ص٤٥٠).

وهكذا يمكن أن يقال في الكذب؛ فكما جاء التشديد فيه بجعله علامة وسمة للمنافق بقوله عليه الصلاة والسلام: «**آية المنافق ثلاث؛ إذا حدث كذب..**»[1]؛ فقد يكون كبيرة، وقد يكون صغيرة، وقد يكون مباحاً، بحسب إضافته لحال المكلف؛ فينظر في كل حالة حجم المصالح والمفاسد الشرعية المعتبرة المرتبة على الكذب؛ فتقدر فيها درجة الحكم الشرعي في الكذب، هل يصل إلى كونه كبيرة أم لا؟.

فأبيح الكذب في قوله عليه الصلاة والسلام: «**ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ويقول خيراً وينمي خيراً، ولم أسمع يرخص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها**»[2]، لما ترجحت مصالحه على مفاسده قال العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «لأن قبح الكذب الذي لا يضر ولا ينفع يسير، فإذا تضمن مصلحة تربو على قبحه؛ أبيح الإقدام عليه تحصيلاً لتلك المصلحة»[3].

وقد كشف عن هذا أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) بقوله: «الكلام وسيلة إلى المقاصد؛ فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعاً؛ فالكذب فيه حرام، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق؛ فالكذب فيه مباح، إن كان تحصيل ذلك القصد مباحاً، وواجب إن كان المقصود واجباً؛ كما أن عصمة دم المسلم واجبة فمهما كان في الصدق سفك دم امرىء مسلم، قد اختفى من ظالم؛ فالكذب فيه واجب. ومهما كان لا يتم مقصود الحرب، أو إصلاح ذات البين، أو استمالة قلب المجني عليه إلا بكذب؛ فالكذب مباح، إلا أنه ينبغي أن يحترز منه ما أمكن؛ لأنه إذا فتح باب الكذب على نفسه؛ فيخشى أن يتداعى إلى ما يستغنى عنه، وإلى ما لا

---

(١) صحيح البخاري (٣٣)، صحيح مسلم (٥٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) صحيح البخاري (٢٦٩٢) إلى قوله: «وينمي خيراً»، صحيح مسلم (٢٦٠٥)، من حديث أم كلثوم بنت عقبة.
(٣) قواعد الأحكام (١/ ١١٢).

يقتصر على حد الضرورة. فيكون الكذب حراماً في الأصل، إلا لضرورة»[1].

د ـ وبالنظر في الآثار والمآلات:

١ ـ يمكن أن يحمل نهج أئمة الاجتهاد في حمل النص أحياناً على أشد رتبه، وأحياناً على أخفها؛ بالنظر لحال المكلف وزمانه ومكانه؛ تقليلاً لمفسدة أو تكثيراً لمصلحة بالنسبة لذات المكلف أو ذات العمل فمثلاً: في باب: «المرتد والزنديق والساب والساحر»، قال ابن جزي (ت٧٤١هـ): «واعلم أن الألفاظ في هذا الباب، تختلف أحكامها؛ باختلاف معانيها، والمقاصد بها، وقرائن الأحوال؛ فمنها ما هو كفر، ومنها ما هو دون الكفر، ومنها ما يجب فيه القتل، ومنها ما يجب فيه الأدب، ومنها ما لا يجب فيه شيء؛ فيجب الاجتهاد في كل قضية بعينها»[2].

فربما تردد بعض أتباع المذاهب في تفسير فتاوى الأئمة بتشديدهم أحياناً أو تسهيلهم وتيسيرهم في عمل واحد؛ باختلاف قول الإمام في المسألة الواحدة في أكثر من حكم، وهذا ـ والله أعلم ـ ناتج عن نقل الفتوى دون الحال أو السياق الذي جاءت به، وأكثره محمول على حال أو زمان أو مكان متباينة؛ فيأتي من بعدهم فينظر في الفتوى وحدها، دون ظرفها وسياقاتها الزمانية والمكانية والحالية الذي جاءت به؛ فيطلقها ويلغي قيودها المعتبرة ويعممها؛ طلباً للاختصار، مع ضرورة قراءة وفهم تلك السياقات؛ فكأنه أعطى فهمَ المجتهد لقضية في زمان أو مكان أو حال مشابهة لنصوص الشارع في العموم والإطلاق.

فالفقه تقصٍّ للأسباب التي بنيت عليها الفتوى لقوة أثرها في اختيار الإمام؛ لحملها على تلك الحالة، دون تعميم؛ فمتى جاءت سياقات الأحوال زالت كثير من إشكالات اختلاف الأحكام؛ إذ أكثرها تعدد أحوال، وليس

---

(١) إحياء علوم الدين (١١٩/٣). وانظر: قواعد الأحكام (١١٢/١)، الأذكار (ص٥٤٠)، رياض الصالحين (ص٤٥٩).

(٢) القوانين الفقهية (ص٢٧٠).

تعدد اجتهاد، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في الإمام أحمد: «فإنه كثيراً ما يحكى عنه روايتان في مثل ذلك، ويكون منصوصه التفريق بين حال وحال»[1].

وبهذا تمايز فقه الأئمة الذي بقي حيّاً في الأمة جيلاً بعد جيل، واعتبر بكثرة الروايات والأقوال عنهم في المسألة الواحدة؛ فهو نظر مصحوب بأحوال العاملين، وهذا أجل الفقه.

بخلاف فقه غيرهم؛ كفقه أهل الظاهر؛ فإن أهل الظاهر ينظرون في كل حكم بعينه، دون جنسه؛ أي: أن نظرهم لجهة النص دون حال المكلف، بخلاف الأئمة فإن نظرهم قائم بين عين الأحكام وأجناسها؛ فيفرقون بين بقاء الحكم بعينه أو بجنسه في الأمة، قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «وأما أهل الظاهر فالسنن عندهم سنن بعينها»[2]؛ أي: أنهم ينظرون إليها من جهة النص، دون حال المكلف.

٢ ـ أنه يؤسس قاعدة في المآلات: بأن كل مُسَبَّب يرجع فيه إلى سببه الأول، ويترتب عليه بحسب قوة إفضائه إلى ذاك المُسبَّب[3]، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «فإن الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح؛ فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب؛ فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»[4]، حتى إن الشارع لم يلتفت للقصد والنية، إلا بزيادة الإثم على تلك النية، دون أن يرتب عليها أصل الأجر أو الوزر؛ إذ لا يلزم مما يتسبب عنه المكلف من مصالح أو مفاسد أن يكون قاصداً إلى مآلات تلك الأعمال؛ فإن أصل الأسباب من أحكام الوضع التي لا تكون النية فيها أصلية بل مكملة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ١٤٠).

(٢) بداية المجتهد (١/ ٢٣١).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٥٦٨)، المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٣٨٠)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١٠/ ٣٦٦)، شرح النووي على صحيح مسلم (١١/ ١٦٦)، فيض القدير (١/ ٥٢٦).

(٤) الموافقات (٤/ ١٩٥).

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «إن الحسنات تكتب للمرء إذا كان له فيها سبب، وإن لم يقصد قصدها؛ تفضلاً من الله تعالى على عباده المؤمنين، ورحمة منه بهم»[(١)]؛ فالأنصاري ﷺ الذي بادر وسارع في صدقته وتقدم غيره؛ ربما قصد وربما لم يقصد، ما ترتب على عمله، وكذلك قاتل ابن آدم الأول لم يقصد أن يستن الناس به من بعده بالقتل إلى يوم القيامة، وهذا الذي تدل عليه ظواهر النصوص التي علقت الأحكام بحجم مشاركة الأسباب بمسبباتها، دون القصد والنية.

ويبين العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) هذا الأصل ببعض الأمثلة؛ إذ يقول: «الكذب الذي لا يتعدى ضره ولا نفعه حرام؛ لتضرر الكاذب به، فإن تعدى ضرره ففيه إثم الكذب، وإثم ذلك الإضرار، على اختلاف مراتبه؛ فمن شهد بزور على نفس أو بضع أو مال؛ أثم إثمين: إثماً على الكذب، وإثماً على ذلك الإضرار، وإن كان في الكذب مصحلة راجحة زال وزره، وحصل أجر تلك المصحلة. ومن أقر على نفسه كاذبا: بقتل أو قطع طرف.. كان عليه وزر الكذب، ووزر السبب إلى القطع والقتل...، ولا إثم في النميمة الضارة من جهة كونها، ولكن إثمها على قدر ما تحويه من الأضرار، فإن كان فيها نصح للمنموم إليه كان أجرها على قدر مرتبة ما حصلته من المصالح، ولو عزل الإمام والياً ظالماً قتل النفوس، وهتك الأبضاع، وسلب الأموال، وغير ذلك من أنواع المظالم؛ فإنه يؤجر بكلمة العزل على دفع كل مفسدة من هذه المفاسد»[(٢)].

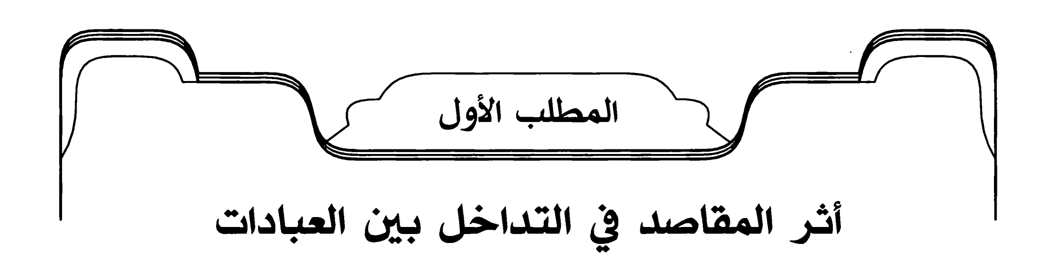


(١) التمهيد (٤/ ٢٠٣).

(٢) شجرة المعارف والأحوال (ص٤٠٧، ٤٠٨).

المبحث الثالث

أثر المقاصد في التداخل
بين العبادات وفرقها



المطلب الأول

أثر المقاصد في التداخل بين العبادات

الفرع الأول

شروط التداخل بين العبادات

فهم المكلف لمقاصد العبادات يعطيه تصوراً عن الصلة بين العبادات وعلاقتها ببعضها البعض؛ فالأصل في العبادات التكامل لا التداخل؛ فكأن العبادات وحدة واحدة متصلة مع بعضها، تحقق كل عبادة ما لا تحققه الأخرى من المعاني والمقاصد والعبودية لله ﷻ؛ فلذلك اختلفت أحكامها؛ لذا جاء من كلام الفقهاء: الأصل عدم التداخل، أو: التداخل على خلاف الأصل؛ فإن الأصل تعدد الأحكام بتعدد الأسباب[1].

ومعنى هذا: أن الأصل استقلال كل عبادة بذاتها، لا يقوم غيرها مقامها؛ كأعضاء الجسد لا يقوم جزء عن الآخر، قال السرخسي (ت٤٨٣هـ): «وهذا لأن كفارات الإحرام يغلب فيها معنى العبادة، ولا يجري التداخل في العبادة»[2]، وقال المقري (ت٧٥٨هـ): «إذا قرنت عبادة مقصودة، بعبادة مقصودة، أو وسيلة لغيرها؛ فالأصل استقلال كل واحدة منهما، لا اشتراط أحديهما في الأخرى، إلا بدليل»[3].

ولكن أحياناً يتحد مقصود العبادتين، ويتحد محلهما، ويتحد جنسهما؛ فعندئذ تقوم إحدى العبادتين مقام الأخرى؛ فيخفف الشارع عن المكلف لتحقق

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (١/ ٢٥٢)، الفروق للقرافي (٢/ ٣٠) الفروع (٣/ ٧٧).

(٢) المبسوط (٤/ ٧٨).

(٣) قواعد المقري (٢/ ٥٨٠).

المقصود، لكن متى ما فقد أحد الشروط الثلاثة أو ضعف تحققه؛ فلا يجري التداخل بين العبادات؛ لذا وجب تحرير مقصد كل عبادة كي نعرف هل تتداخل تلك العبادة مع غيرها، أو تفترقان.

وقد ذكر الشرطين ابن رجب (ت٧٩٥هـ) في قواعده فقال: «إذا اجتمعت عبادتان من جنس، في وقت واحد، ليست إحداهما مفعولة على جهة القضاء، ولا على طريق التبعية للأخرى في الوقت؛ تداخلت أفعالهما»(١)؛ فنص على شرطي الجنسية والتوقيت، وأشار إلى شرط اتحاد المقصد.

وبين الزركشي (ت٧٩٤هـ) الشرط الثالث أكثر بقوله: «فإن كان كل منهما مقصوداً في نفسه، ومقصودهما مختلف، فلا تداخل»(٢)، وعلى هذا يعتمد تحرير التداخل في العبادات على قوة فهم مقصد كل عبادة من العبادات؛ فمتى اتفقت واتحدت المقاصد، واتحد الجنس، والمحل؛ قام وحصل التداخل، ومتى انتفى أحد هذه الثلاثة، فلا يحصل التداخل.

والمحل المقصود به: مكان العبادة كأن تكون كِلا العبادتين في البدن مثل الوضوء والغسل. والجنس المقصود به: أن لا تختلف العبادتين عن بعضهما كأن تكونا صلاة أو صياماً أو طوافاً.

فالمحل والجنس سهل التعرف عليهما؛ لأن الغالب يدرك جنس العبادة هل هي صلاة أم صوم أم صدقة أم ذكر أم نسك؟. وكل واحد يدرك محل العبادة بتحديد مكانها إما البدن كأعضاء الوضوء، أو البقعة، أو بهيمة الأنعام كالأضاحي والهدايا والعقيقة. أو يدرك زمانها هل هي من العبادات المؤقتة المقيدة بزمن أم مطلقة.

لكن يبقى تحرير مقصد كل عبادة يحتاج إلى فهم وتتبع لها بمسالك المقاصد المعتبرة؛ لذا فكل عبادة وقع الخلاف بين العلماء هل يجري فيها

---

(١) القواعد لابن رجب (ص٢٣).

(٢) المنثور (١/ ٢٦٩)، وانظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١/ ٩٥)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٢٦).

التداخل أو لا يجري؛ يرجع غالباً إلى اختلافهم في تحقق المقصد من عدمه. وقد يرجع إلى الشرطين الآخرين: المحل والجنس، لكنهما أقل من المقصد، وكل شيء اتفق عليه أهل العلم؛ فلاكتمال هذه الشروط الثلاثة، وبالأمثلة يظهر التطبيق:

الفرع الثاني

الأثر الفقهي للتداخل بين العبادات

١ ـ التداخل بين الغسل والوضوء:

الغسل والوضوء أسبابهما مختلفة؛ فأسباب الوضوء غير أسباب الغسل من الجنابة أو الحيض أو الجمعة، لكن محلهما واحد، وهو البدن، وأعضاء الوضوء جزء من البدن فهي داخلة فيه.

ومقصدهما متشابه، وهو رفع الحدث في جانبه التعبدي، والنظافة في جانبه المعقول. وجنسهما واحد وهو الطهارة؛ فيحدث تداخل بين هاتين العبادتين عند غالب العلماء، بل نقل ابن جرير (ت٣١٠هـ)[١]، وابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)؛ الإجماع على ذلك؛ فقال: «المغتسل من الجنابة إذا لم يتوضأ، وعم جميع جسده ورأسه ويديه ورجليه وسائر بدنه بالماء، وأسبغ ذلك وأكمله بالغسل ومرور يديه؛ فقد أدى ما عليه، إذا قصد الغسل ونواه، وتم غسله؛ لأن الله ﷻ؛ إنما فرض على الجنب الغسل دون الوضوء بقوله ﷻ: «**ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا**»، وقوله: «**وإن كنتم جنباً فاطهروا**»، وهذا إجماع لا خلاف فيه بين العلماء، إلا أنهم مجمعون أيضاً على استحباب الوضوء قبل الغسل للجنب؛ تأسياً برسول الله ﷺ، ولأنه أعون على الغسل، وأهذب فيه»[٢].

---

(١) انظر: المجموع (٢/ ٢١٥).

(٢) التمهيد (٢٢/ ٩٣)، الاستذكار (١/ ٢٦٠). وانظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٥١٥)، المغني (١/ ١٣٩)، الفواكه الدواني (١/ ١٤٧).

ولكن الصحيح وقوع الخلاف فيه بين العلماء، قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «يجزئه الغسل عنهما إذا نواهما؛ نص عليه أحمد، وعنه رواية أخرى: لا يجزئه الغسل عن الوضوء، حتى يأتي به قبل الغسل أو بعده، وهو أحد قولي الشافعي»(١)؛ فيكتفى بالطهارة الكبرى عن الصغرى عند جماهير العلماء، لقوة دخول وتحقق المقصد من النظافة الكبرى، قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): «فيه طريقة قاطعة بالتداخل؛ لشدة العلاقة بين الحدثين»(٢)؛ لذا لما سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن الوضوء بعد الغسل قال: «وأي وضوء أعم من الغسل»، وجاء نحو هذا عن علقمة، ولما أخبر ابن عمر رجل بأنه توضأ بعد الغسل قال له: «لقد تعمقت»(٣).

وأما من أوجب الوضوء؛ فربما نظر إلى مقصد الوضوء الذي يحتاج إلى عناية أكثر بأعضاء الوضوء في غسله؛ فإن دخوله ضمن الغسل، يقلل من العناية بهذه الأعضاء على وجه الخصوص.

٢ ـ التداخل في فدية محظورات الإحرام:

ومن هنا فرق فقهاء الشافعية والحنابلة بين من لبس قميصاً وعمامة وسراويل وخفين، وهو محرم؛ فلم يوجبوا عليه إلا فدية واحدة؛ لأنه ارتكب محظوراً من جنس واحد، كما لو تطيب في بدنه ورأسه ورجليه؛ فليس عليه إلا فدية؛ لأن المحل واحد، والجنس واحد، والمقصد واحد. وبين من فعل محظوراً من أجناس؛ فحلق، ولبس، وتطيب، ووطئ، فعليه لكل واحدة فدية؛ لأنها محظورات مختلفة الأجناس، فلم تتداخل أجزاؤها، كالحدود المختلفة، والأيمان المختلفة(٤).

---

(١) المغني (١/ ١٣٩).
(٢) المنثور (١/ ٢٦٩)، وانظر: قواعد ابن رجب (ص٢٤).
(٣) انظر الأثران عن ابن عمر في: مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٨٨).
(٤) انظر: المغني (٣/ ٢٦٣)، المجموع (٧/ ٣٩٤)، الإنصاف (٣/ ٥٢٧)، كشاف القناع (٢/ ٤٥٨).

٣ ـ التداخل بين ركعتي الطواف، وصلاة الفريضة:

لو صلى فريضة عقيب الطواف اكتفي بهما عن ركعتي الطواف عند الحنابلة والشافعية، وخالف في هذا الحنفية والمالكية؛ فلا تجزئ الفريضة عن ركعتي الطواف[١]؛ فمن أجازها فلاتحاد الجنس، والمحل.

ويبقى النظر في المقصود؛ فلو قيل: إن مقصود ركعتي الطواف تحصيل صلاة عقب الطواف تعظيماً لله ﷻ، ليجمع الطائف بين أعلى أنواع التعظيم بالطواف والصلاة في أشرف الأمكنة؛ لتحقق المقصود بهذا، حيث جاء عن طوائف من السلف؛ كابن عمر، وعطاء، وأبي الشعثاء، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وسالم، وطاووس؛ إجزاء المكتوبة عن ركعتي الطواف. لكن لو قيل بأن الركعتين مقصودتان بذاتهما؛ كجزء من الطواف، فلا تقوم المكتوبة عنهما، وهو مذهب الأحناف، والمالكية؛ لأن الطواف هنا لا يكتمل إلا بهما، فلا تكمل الفريضة غيرها[٢].

فجهة الخلاف بين العلماء هنا في كونهما أصلاً أم تابعاً؟؛ فمن رأى أنهما تابع؛ لم يمانع في قيام الفريضة مقام ركعتي الطواف لتحقق المقصد بأي شيء يحصل المعنى. ولكن من اعتبرهما أصلاً بذاتهما لم يعتبر قيام غيرهما مقامهما؛ لكونهما مقصودتين بذاتهما.

ومما يبين هذا: أن من قال بوجوبهما، ـ وهم الأحناف والمالكية ـ لم يجيزوا التداخل؛ فهناك تلازم بين الوجوب ومنع التداخل. ومن قال بسنيتهما وهم الشافعية والحنابلة؛ جوزوا التداخل؛ لذا فإن الشافعية لما أوجبوا ركعتي الطواف في قول عندهم؛ لم يجيزوا التداخل، قال النووي (ت٦٧٦هـ): «الأصح عندنا أن ركعتي الطواف سُنَّة. وفي قول واجبة، فإن صلى فريضة

---

(١) انظر: المدونة (١/ ٤٢٦)، المبسوط (٤/ ٤٧)، المغني (٣/ ١٩١)، المجموع (٨/ ٨٦)، قواعد ابن رجب (ص٢٥)، مطالب أولي النهى (٢/ ٣٩٩)، رد المحتار (٢/ ٤٩٩).

(٢) انظر: مصنف عبد الرزاق (٥/ ٥٧ ـ ٥٩)، مصنف ابن أبي شيبة (٤/ ٣٣١)، أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٠٤)، المجموع (٨/ ٧٤)، المنثور (١/ ٢٧٠)، قواعد ابن رجب (ص٢٤)، فتح القدير (٢/ ٤٥٦)، كشاف القناع (٢/ ٤٨٤).

عقب الطواف أجزأته عن صلاة الطواف إن قلنا هي سُنَّة، وإلا فلا»[١].

فكأن الوجوب يمنع التداخل لأنه يحدد المقصد منهما؛ فإن كل عبادة تكون مقصودة بذاتها، لا يقوم غيرها مقامها، قال إسماعيل بن أمية[٢] (ت١٣٩هـ): «قلت للزهري: إن عطاء يقول: تجزئه المكتوبة من ركعتي الطواف، فقال: السُّنَّة أفضل، لم يطف النبي ﷺ سُبوعاً قط، إلا صلى ركعتين[٣]، ويقصد الزهري (ت١٢٤هـ) هنا ركعتين خاصتين بالطواف؛ لأنه جاء رداً على من أقام الفريضة مقامهما.

فلا وجه ـ والله أعلم ـ باستدراك ابن حجر (ت٨٥٢هـ)، ومتابعة الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) له على ذلك، مع أن ابن حجر استدرك ذلك، بخلاف الشوكاني ـ رحمهما الله ـ، قال ابن حجر: «وفي الاستدلال بذلك نظر؛ لأن قوله: «إلا صلى ركعتين» أعم من أن يكون نفلاً أو فرضاً؛ لأن الصبح ركعتان فيدخل في ذلك، لكن الحيثية مرعية، والزهري لا يخفى عليه هذا القدر؛ فلم يرد بقوله: «إلا صلى ركعتين»؛ أي: من غير المكتوبة»[٤].

لكن حفاظه عليه الصلاة والسلام على ركعتي الطواف لا يمنع التداخل؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إمام الأمة؛ فيبعد أن تكون إمامته للناس عقب الطواف، ولا يمكن أن تقام فريضة بدونه، وهذا أقوى في بناء الخلاف.

وينبه هنا: بأن المانع من التداخل ليس كما يبدوا من ذكر النووي رحمه الله بأنهما واجبتان، فلا تتداخلان؛ إذ الوجوب لا يمنع التداخل بين العبادات؛

---

(١) المجموع (٨/ ٨٦).

(٢) إسماعيل بن أمية بن عمرو بن سعيد بن العاص الأموي القرشي المكي، ثقة ثبت، روى له أصحاب الكتب الستة، توفي عام (١٣٩هـ). انظر: المعرفة والتاريخ (١/ ١٢٠)، الجرح والتعديل (٢/ ١٥٩)، الكاشف (١/ ٢٤٤)، الوافي بالوفيات (٩/ ٥٨).

(٣) صحيح البخاري تعليقاً، باب صلى النبي ﷺ لسبوعه ركعتين، ووصله عبد الرزاق في مصنفه (٢/ ٤٥٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه مختصراً (٤/ ٤٣٦).

(٤) فتح الباري (٣/ ٤٨٥)، وانظر: نيل الأوطار (٥/ ٥٩)، حيث نقل الشوكاني رحمه الله أول التعقيب، ولم يكمله، ولم ينسبه لابن حجر.

فقد تكونا واجبتين ويحصل التداخل كما في التداخل بين الوضوء والغسل، والتداخل بين تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع عند من يرى وجوب تكبيرة الركوع، وهم الحنابلة[1]، والتداخل بين تحية المسجد والفريضة عند من يوجب التحية وهم الظاهرية[2]، والتداخل بين الركوع وسجود التلاوة عند الأحناف إذا ركع بعد قراءتها، مع أن سجود التلاوة عند الحنفية واجب، وسيأتي.

لكن النووي رَحِمَهُ اللَّهُ يقصد هنا أنهما مقصودتان بذاتهما، وليستا بتابعتين، والله أعلم.

٤ ـ التداخل بين تحية المسجد، وأداء الفريضة:

وأقوى مما سبق من صلى فريضة عند دخوله المسجد فيكتفى بها بالاتفاق عن تحية المسجد؛ لاتفاقهما في الجنسية، والمحل، والمقصود؛ لأن المقصود تعظيم المسجد بالصلاة بأن لا يخلى المسجد عن صلاة حال الدخول به؛ فأي صلاة أديت حصل به تعظيم المسجد[3]؛ لذا جاء تسميتها بـ«تحية المسجد»، قال أبو ذر: دخلت المسجد فإذا رسول الله ﷺ وحده، فقال: «**يا أبا ذر إن للمسجد تحية، وإن تحيته ركعتان؛ فقم فاركعهما**». قال: فقمت فركعتهما[4].

---

(١) انظر: الفروع (١/ ٥٨٦)، قواعد ابن رجب (ص٢٥)، الإنصاف (٢/ ١١٩).

(٢) التمهيد (٢٠/ ١٠٠)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ٩٣)، لكن حتى ابن حزم في المحلى (٣/ ٢٧٨) خالف الظاهرية في هذا؛ فقال: «ولولا البرهان الذي قد ذكرنا قبل؛ بأن لا فرض إلا الخمس؛ لكانت هاتان الركعتان فرضاً ـ يقصد تحية المسجد ـ، ولكنهما في غاية التأكيد، لا شيء من السنن أوكد منهما، لتردد أمر رسول الله ﷺ بهما».

(٣) انظر: روضة الطالبين (١/ ٣٣٢)، المغني (٣/ ٢٢٥، ٢٣٧)، قواعد المقري (٢/ ٤٥٩)، كشاف القناع (٢/ ٤٦)، رد المحتار (٢/ ١٨)، مواهب الجليل (٢/ ٦٩).

(٤) أبو نعيم في الحلية (١/ ١٦٦)، وصححه ابن حبان (٣٦١)، والحاكم (٤١٦٦)، ولم يوافقه الذهبي. قال ابن رجب في فتح الباري (٢/ ٤٦٦): «وقد روي من وجوه متعددة عن أبي ذر، وكلها لا تخلو من مقال».

فكونها تحية لا تصل للوجوب؛ لذا قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) في تحية المسجد: «وليس ذلك بواجب عند أحد على ما قال مالك رحمه الله إلا أهل الظاهر؛ فإنهم يوجبونهما، والفقهاء بأجمعهم لا يوجبونهما»[١]، وحرر ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) مقصدها بأن: «المقصود: افتتاح الدخول في محل العبادة بعبادة»[٢]، وقال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «إذ المقصود أن لا يخلو ابتداء دخوله عن العبادة الخاصة بالمسجد قياماً بحق المسجد»[٣]؛ فلا تصل إلى الوجوب.

لذا توسعوا في تحصيل التعظيم دوراناً مع هذا المقصد بأي شيء يسمى صلاة أو ذكراً؛ لأنها من جنس التعظيم؛ لأن الذكر والصلاة جنس متقارب، حتى جاء في وجه عند الشافعية: لو صلى على جنازة، أو سجد لتلاوة أو شكر، أو صلى ركعة واحدة؛ أنها تحصل؛ لحصول عبادة، وإكرام المسجد[٤].

ولهذا أصل، فقد قال جابر بن زيد[٥] (ت٩٣هـ): «إذا دخلت المسجد فصل فيه، فإن لم تصل فيه فاذكر الله، فكأنك صليت فيه»[٦]، واكتفى عمر والزبير رضي الله عنهما بركعة أو سجدة في مرورهما في المسجد[٧]، ثم بنى على هذا

---

(١) التمهيد (٢٠/ ١٠٠)، وانظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ٩٣).

(٢) إحكام الأحكام (١/ ٢٩٠).

(٣) إحياء علوم الدين (١/ ٢٠٥).

(٤) انظر: فتح العزيز (٤/ ١٥٦)، المجموع (٣/ ٥٤٤)، شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ٢٢٦).

(٥) جابر بن زيد الأزدي البصري، أبو الشعثاء؛ تابعي فقيه، من الأئمة. من أهل البصرة. أصله من عمان. من كبار تلامذة ابن عباس. وكان من بحور العلم، نفاه الحجاج إلى عمان، لما مات قال قتادة: اليوم مات أعلم أهل العراق. توفي عام (٩٣هـ). انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ١٧٩)، حلية الأولياء (٣/ ٨٥)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٨١)، الأعلام (٢/ ١٠٤).

(٦) التمهيد (٢٠/ ١٠٦)، الاستذكار (٢/ ٣٠٥)، فتح الباري لابن رجب (٢/ ٤٦٤).

(٧) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ١٣٦)، فتح الباري لابن رجب (٢/ ٤٦٧).

النووي (ت٦٧٦هـ) عملاً فقال: «قال بعض أصحابنا[١]: من دخل المسجد فلم يتمكن من صلاة تحية المسجد إما لحدث، وإما لشغل أو نحوه؛ يستحب له أن يقول أربع مرات: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، فقد قال به بعض السلف، وهذا لا بأس به»[٢]، واستحسن هذا الذكر ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) من الحنفية، والحطاب[٣] (ت٩٥٤هـ) من المالكية، حال دخول المسجد، وقت النهي[٤].

٥ ـ الاكتفاء بتكبيرة الإحرام عن تكبيرة الركوع، إذا أدرك الإمام راكعاً:

لو أدرك الإمام راكعاً فكبَّر تكبيرة واحدة للإحرام، ثم ركع؛ أجزأه ذلك عن تكبيرة الإحرام والركوع عند جمهور العلماء[٥]، بل نقل ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) الاتفاق على أن تكبيرة واحدة تكفي عن الركوع والإحرام، لمن أدرك الإمام راكعاً، ووجّه الخلاف في هذا[٦]. ولكن ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) قال: «فإن كبَّر واحدة لافتتاح الصلاة والركعة؛ أجزأه، وعلى هذا مذهب جماعة الفقهاء بالحجاز والعراق وأتباعهم، وقال ابن سيرين وحماد بن أبي

---

(١) هو الغزالي رحمه الله كما في إحياء علوم الدين (١/ ٢٠٥) قال: «فإن دخل لعبور أو جلوس فليقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، يقولها أربع مرات، يقال: إنها عدل ركعتين في الفضل».

(٢) الأذكار (ص٥٥)، وانظر: أسنى المطالب (١/ ٢٠٥)، الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي (١/ ١٩٤).

(٣) محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني، المعروف بالحطاب. فقية مالكي جامع. أصله من المغرب. ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب، عام (٩٥٤هـ). من مصنفاته: «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»، و«شرح نظم نظائر رسالة القيرواني» لابن غازي؛ ورسالة في استخراج أوقات الصلاة بالأعمال الفلكية بلا آلة. انظر: الفكر السامي (٤/ ١٠٥)، المنهل العذب (١/ ١٩٥)، الأعلام (٨/ ١٩٦).

(٤) انظر: رد المحتار (٢/ ١٨)، مواهب الجليل (٢/ ٦٩).

(٥) انظر: المجموع (٤/ ١١٠)، الفروع (١/ ٥٨٥)، قواعد ابن رجب (ص٢٤)، البحر الرائق (١/ ٣٠٨)، كشاف القناع (١/ ٤٦٠).

(٦) انظر: المغني (١/ ٢٩٨).

سليمان: لا يجزيه حتى يُكبِّر تكبيرتين واحدة يفتتح بها، وثانية يركع بها، والقول الأول أصح»(١).

قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «فإن كان مأموماً فأدرك الإمام قبل أن يركع، أو راكعاً فكبَّر تكبيرة واحدة؛ فإن نوى بها تكبيرة الافتتاح؛ أجزأته وكان داخلاً في الصلاة»(٢).

لاتحاد الجنس: فكلها تكبيرات. والمحل: فإن الصلاة كلها محل لتكبيرة الإحرام للمسبوق. ومقصودهما متداخل: لأن تكبيرة الإحرام المقصود منها الدخول بالصلاة، وتكبيرة الركوع مقصودها الإعلام بالتنقل بين ركن وآخر(٣).

فالذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن هذه التكبيرات ليست مقصودة بذاتها، إلا بقدر الإعلام للتنقل؛ فإذا حصل بتكبيرة الإحرام حصل المقصود، مع أن المسبوق لا يحتاج للإعلام بالتنقل فتضعف الحاجة إليها؛ فالتكبيرات عند جمهور العلماء سُنَّة ليست بواجبة، بل نقل عن طوائف من السلف تركها(٤).

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «وهذا يدلك على أن التكبير في غير الإحرام؛ لم ينقله السلف من الصحابة والتابعين على الوجوب، ولا على أنه من مؤكدات السنن، بل قد قال قوم من أهل العلم إن التكبير إنما هو إذن بحركات الإمام، وشعار الصلاة، وليس بسُنَّة، إلا في الجماعة، وأما من صلَّى وحده فلا بأس عليه ألا يكبر»(٥)، وقال: «وفي ترك الناس له من غير

---

(١) التمهيد (٧/ ٧٥).

(٢) الأم (١/ ١٢٢).

(٣) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٢٢١)، المبسوط (٤/ ٢، ٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٤٢)، المغني (١/ ٢٩٤، ٣٠٠)، المجموع (٣/ ٢٥٧).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٢٧٢)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ٣٥٦)، المغني (١/ ٢٩٤)، المجموع (٣/ ٣٦٤)، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١/ ٢٤١).

(٥) الاستذكار (١/ ٤١٦).

نكير من واحد منهم، ما يدل على أن الأمر عندهم محمول على الإباحة، وأن ترك التكبير لا تفسد به الصلاة، في غير الإحرام»[١].

وهذا ظاهر عند إناطتها بمقصدها؛ فإن مقصدها عند كل العلماء هي أعلام على التنقلات بين الأركان من حال إلى حال[٢]؛ فتارة تقوى الحاجة للإعلام بهذا التنقل فتتأكد أو تجب؛ كي لا يضيع اقتداء الناس وصلاتهم بالإمام؛ خاصة حال رفع الإمام من السجود، أو حال وجود عدد كبير من المصلين، أو وجود حواجب تحجب الإمام عن الناس، وتارة تضعف الحاجة إليها حال الانفراد، أو ركوع الإمام أو انحطاطه للسجود مع جماعة قليلة.

فربما اختلف قول العالم فيها بناء على اختلاف الحاجة إليها؛ فتارة لا يرى وجوب إتمام التكبير، وتارة يتم التكبير؛ كابن عمر رضي الله عنهما فكان لا يكبر إذا صلى وحده، ويكبر إذا صلى مع جماعة، وتساهل الإمام أحمد في ترك التكبير حال التطوع، دون الفريضة[٣]، وأوجبها تارة في المشهور عنه، وهي من مفاريده عن باقي الأئمة، ووافقه إسحاق (ت٢٣٨هـ)، وداود (ت٢٧٠هـ). وتارة لم يوجبها[٤].

ونقل الطحاوي (ت٣٢١هـ) عن بني أمية أنهم كانوا لا يكبرون حال الخفض، ويكبرون حال الرفع[٥]، وهذا دائر مع الحاجة؛ لأن الخفض يرى الناس الإمام بخلاف الرفع.

قال ابن حجر (ت٨٥٢هـ): «ووجهه بأن التكبير شرع للإيذان بحركة الإمام، فلا يحتاج إليه المنفرد»[٦]، وربما يكون هذا ليس تركاً تامّاً، وإنما

---

(١) التمهيد (٧/ ٨٣).

(٢) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٢٢١)، المبسوط (٤/ ٢، ٨)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ١٤٢)، المغني (١/ ٢٩٤، ٣٠٠)، المجموع (٣/ ٢٥٧).

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٢٧١ ـ ٢٧٢)، التمهيد (٧/ ٨٣).

(٤) انظر: المغني (١/ ٢٩٧)، قواعد ابن رجب (ص٢٥)، الإنصاف (٢/ ١١٩)، كشاف القناع (١/ ٣٨٩).

(٥) شرح معاني الآثار (١/ ٢٢٠).

(٦) فتح الباري (٢/ ٢٧٠).

ترك للجهر؛ لذا ذكر عمران بن حصين ﷺ بأن أول من ترك التكبير عثمان ﷺ حين كبر، وضعف صوته[١]، وهذا واضح بأنه ترك للجهر، لا الترك الكلي كما حمل ذلك جماعة من أهل العلم[٢]؛ لأن البغوي (ت٥١٦هـ) قال: «اتفقت الأمة على هذه التكبيرات»[٣]؛ أي: على شرعيتها في أصلها، ويقوى الاستحباب أو الوجوب بقدر الحاجة إليها؛ لأن من تركها دار مع مقصدها والحاجة إليها.

وإن كان النووي (ت٦٧٦هـ) تعقب البغوي بقوله: «ليس كما قال، ولعله لم يبلغه ما نقلناه، أو أراد اتفاق العلماء بعد التابعين»[٤].

ولكن الظاهر أن مراد البغوي غير مراد النووي، ومما يؤكد هذا: أنه لما ضعف صوته عليه الصلاة والسلام بالتكبير؛ رفع أبو بكر الصديق صوته بالتكبير ليبلغ الناس، حصل هذا أكثر من مرة[٥].

قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «فمتى كان الإمام صوته ضعيفاً لمرض أو غيره، ولم يبلغ المأمومين صوته، وكان المسجد كبيراً، لا يبلغه صوت الإمام، شرع لبعض المأمومين أن يبلغ الباقين التكبير جهراً، ويكون الجهر على قدر الحاجة إليه، من غير زيادة على ذلك»[٦]؛ فدار التكبير كله قوة وضعفاً على الحاجة؛ حتى نقل الطبري (ت٣١٠هـ)، والطحاوي (ت٣٢١هـ)، الإجماع بأن من ترك شيئاً من التكبيرات، سوى تكبيرة الإحرام؛ فصلاته تامة، أو غير فاسدة[٧].

---

(١) مسند أحمد (٤/ ٤٣٢)، وصححه الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٣٣/ ١١٢).
(٢) انظر: فتح الباري (٢/ ٢٧٠)، نيل الأوطار (٢/ ٢٧٨).
(٣) شرح السُّنَّة (٣/ ٩١).
(٤) المجموع (٣/ ٣٦٥).
(٥) كما في حديث عائشة في صحيح البخاري (٧١٢). والمرة الأخرى في حديث جابر ﷺ في صحيح مسلم (٤١٣).
(٦) فتح الباري لابن رجب (٤/ ٢٣٤).
(٧) انظر: شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ٣٥٦، ٤٠٥).

٦ ـ التداخل بين سجود التلاوة، والركوع أو السجود، في الصلاة:

أقام الأحناف، والحنابلة في قول لهم، الركوع أو سجود الصلاة؛ مقام سجود التلاوة، إذا ركع بعد قراءة السجدة مباشرة، أو بعد قراءة آية أو آيتين؛ لتحقق شروط التداخل؛ لأن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم أقاما الركوع مقام السجود إذا ركع بعد قراءته آية السجدة مباشرة أو بعد آية أو آيتين؛ كسجود النجم والانشقاق والعلق، ولم يرو عن غيرهما خلاف ذلك؛ فكان ذلك بمنزلة الإجماع؛ حتى قال بهذا كبار التابعين ـ رحمهم الله ـ؛ كعلقمة والأسود ومسروق، وعمر بن شراحيل، وإبراهيم النخعي، وطاووس، والشعبي ومجاهد، والربيع بن خيثم[(١)].

ثم علل الأحناف ذلك: بأن المقصود الخضوع والخشوع لله تعالى عند قراءة آية السجدة، وقد وجد هذا التعظيم؛ لأن الخضوع لله والتعظيم له بالركوع، ليس بأدون من الخضوع والتعظيم له بالسجود، ولا حاجة هنا إلى السجود لعينه، بل الحاجة إلى تعظيم الله تعالى؛ مخالفة لمن استكبر عن تعظيمه، أو اقتداء بمن خضع له وأذعن لربوبيته، واعترف على نفسه بالعبودية، وقد حصلت هذه المعاني بالركوع حسب حصولها بالسجود، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ [ص: ٢٤] تفسيرها خرَّ ساجداً، فالركعة والسجدة سواء[(٢)].

قال ابن العربي (ت٥٤٣هـ): «لا خلاف بين العلماء أن المراد بالركوع هاهنا السجود؛ لأنه أخوه؛ إذ كل ركوع سجود، وكل سجود ركوع؛ فإن السجود هو الميل، والركوع هو الانحناء، وأحدهما يدل على الآخر»[(٣)].

على أن السرخسي (ت٤٨٣هـ) بيَّن هذا: «واختلف مشايخنا في أن الركوع ينوب عن سجدة التلاوة، أم السجود بعده؟؛ فمنهم من قال: الركوع

---

(١) انظر: مصنف عبد الرزاق (٣/ ٣٤٧)، مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٤٧٢).

(٢) انظر: المبسوط (٢/ ٨)، بدائع الصنائع (١/ ١٩٠)، الإنصاف (٢/ ١٩٦).

(٣) أحكام القرآن (٤/ ٤٧).

أقرب إلى موضع التلاوة؛ فهو الذي ينوب عنها، والأصح: أن سجدة الصلاة تنوب عن سجدة التلاوة؛ لأن المجانسة بينهما أظهر»[1].

وتصحيحه رحمه الله هنا متفق مع أصل التداخل في العبادات، باعتبار أن الجنسية أحد شروط التداخل، مع أن المجانسة بين الركوع والسجود متقاربة كما مر؛ لذا لما سُئل ابن مسعود رضي الله عنه عن السورة تكون في آخرها سجدة أيركع أو يسجد؟، قال: «إذا لم يكن بينك وبين السجدة إلا الركوع، فهو قريب»[2]؛ فكأنه جعل قرب السجود من السجدة سبب تداخلهما؛ فالذي يقوم مقام سجود التلاوة، السجود، لا الركوع.

٧ ـ التداخل بين الأضحية والعقيقة:

إذا وافقت الولادة أو وافق يوم السابع للولادة الأضحية فهل تجزئ الأضحية عن العقيقة؟ بالنظر إلى شروط التداخل الثلاثة: الجنسية فمتفق فكلاهما إراقة دم، والمحل متفق لأن المكان غير معتبر فيهما، وأما الزمان فمتفق بينهما؛ إذ زمن العقيقة يبدأ من الولادة عند الشافعية والحنابلة، وأما عند المالكية فزمنه يوم السابع، ولا يجزئ قبله اتفاقاً، ولا بعده على المشهور من المذهب؛ فاتفق العلماء على أن السابع إما شرط للذبح، أو مستحب؛ فتأكد فضله، فمتى وافقت الأضحية إما أول الولادة على مذهب الشافعية والحنابلة، أو يوم السابع على مذهب المالكية حصل اتفاق الزمان[3].

وأما المقصد فيحتاج بعض الإيضاح:

أ ـ أن من قال بالتداخل رأى بأن مقصديهما متقارب؛ فتدخل العقيقة ضمن الأضحية؛ لأن المقصد من العقيقة افتداء الولد بها؛ كما جاء في عدة

---

(١) المبسوط (٢/ ٨).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٤٧٣).

(٣) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٣/ ١٠١)، التمهيد (٤/ ٣١٢)، المجموع (٨/ ٤١١)، المغني (٩/ ٣٦٤)، طرح التثريب (٥/ ٢٠٩)، فيض القدير (٤/ ٤١٥)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٣/ ٤٧)، كشاف القناع (٣/ ٢٩)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٧٠).

أحاديث: «كل غلام رهينة بعقيقته..»[1]، وفي لفظ آخر: «كل غلام مرتهن بعقيقته»[2]، وفي لفظ: «كل غلام رهين بعقيقته»[3].

وأصل الرهن: حبس شيء وثباته، يُمسَك بحق أو غيره[4]. والمعنى هنا: احتباس المولود بهذه الرهينة؛ أي: العقيقة، حتى يعق عنه؛ فالعقيقة سبب لفك الارتهان. وأما المرتهَن: فهي مصالح المولود الدينية والدنيوية، بكونها سبباً لحفظ دينه ونفسه؛ منها ما يعود عليه، ومنها ما يعود على والديه؛ أي: كأن تحصيل مصالح المولود كافة؛ مناطة بالعق عنه.

لذا جاءت تفسيرات بعض السلف بأهم المصالح التي تعود على الوالد أو الولد أو بهما معاً؛ ففسروا الارتهان: بشفاعته لوالديه إذا مات طفلاً؛ فانتزع من قوله: «مرتهن» بأنه محتبس عن الشفاعة لوالديه يوم القيامة، حتى يعق عنه؛ فهي التي تفك هذا الاحتباس؛ فإذا لم يعق عنه لم يشفع لوالديه، هذا تفسير الإمام أحمد، وجوده البغوي (ت٥١٦هـ)، وسبق الإمام أحمد أيضاً لهذا لتفسير: قتادة (ت١١٨هـ)، وعطاء الخراساني (ت١٣٥هـ)، ومحمد بن مطرف (ت١٧٠هـ)[5]، وهم أئمة متقدمون على الإمام أحمد[6]. قال البغوي (ت٥١٦هـ): «وقد تكلم الناس في معنى قوله: «مرتهن بعقيقته» أجودها ما قال

---

(١) سنن أبي داود (٢٨٣٩)، مسند أحمد رقم (١٩٢٢٥)، من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه.

(٢) سنن الترمذي (١٤٤٢)، وقال: حسن صحيح، سنن ابن ماجه (٣١٥٦).

(٣) سنن النسائي رقم (٤١٤٩).

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٢/ ٤٥٢)، مفردات ألفاظ القرآن (ص٣٦٨)، عمدة الحفاظ (٢/ ١٣٤)، مادة: «رهن».

(٥) محمد بن مطرف بن داود أبو غسان المدني، أحد العلماء الأثبات، روى عنه الجماعة، وتوفي سنة (١٧٠هـ) أو ما دونها. انظر: الجرح والتعديل (٨/ ١٠٠)، تاريخ بغداد (٣/ ٢٩٥)، الوافي بالوفيات (٥/ ٢٣)، سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٩٥).

(٦) انظر: معالم السنن (٤/ ٢٦٤)، السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٩٩)، شرح السُّنَّة (١١/ ٢٦٨)، كشف المشكل (١/ ١١٢٤)، فيض القدير (٤/ ٤٥٦، ٥٤٧)، سبل السلام (٢/ ٥٤٢)، نيل الأوطار (٥/ ١٥٧).

أحمد بن حنبل أن معناه: أنه إن مات طفلاً، ولم يعق عنه؛ لم يشفع في والديه، ويروى عن قتادة أيضاً أنه يحرم شفاعتهم»[١].

وعلى هذا المعنى في الارتهان؛ استحب الشافعية في أصح الوجهين عنهم العقيقة عن السقط بعد أن نفخت فيه الروح، أو عن من مات قبل سابعة؛ لأن الشفاعة للوالد يوم القيامة من مصالح الولد لوالديه؛ تحريضاً منهم وحثّاً للأب على القيام بهذه النسيكة؛ إذ المصالح منها ما تعود إليه، ومنها ما تعود على الولد، وعلى هذا المعنى: استحبوها عن السقط الذي نفخت فيه الروح، أو المولود الذي مات قبل أن يعق عنه[٢].

قال ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ): «قد قال جماعة من السلف من لم يعق عن ولده، لا يشفع له يوم القيامة، فأفهم ما ذكرته من أن العقيقة تابعة للولد الذي يشفع، وهو من نفخت فيه الروح؛ فكذلك يقيد ندبها بمن نفخت فيه الروح»[٣].

وخالف في هذا المالكية والحسن البصري فلم يستحبوه عن السقط وعن

---

(١) شرح السُّنَّة (١١/ ٢٦٨)، هذا كلام البغوي. ونقل الخطابي هذا القول عن الإمام أحمد في معالم السُّنن (٤/ ٢٦٤)، وفي غريب الحديث (١/ ٢٦٧)، ولم يقل: «وأجود ما قيل» وقد نسب شراح كثيرون للخطابي أنه قال: «تكلم الناس في هذا، وأجود ما قيل فيه ما ذهب إليه أحمد بن حنبل. قال: هذا في الشفاعة، يريد أنه إذا لم يعق عنه فمات طفلاً لم يشفع في والديه»؛ كابن الأثير في النهاية (٢/ ٢٨٥)، وابن حجر في فتح الباري (٩/ ٥٩٤)، والعيني في عمدة القارئ (١٤/ ٤٦٩)، والمناوي في فيض القدير (٤/ ٢٦٧)، والمباركفوري في تحفة الأحوذي (٥/ ٩٤)، والعظيم آبادي في عون المعبود (٨/ ٢٧) ولم أجده في أشهر كتب الخطابي كـ: «معالم السنن» و«أعلام الحديث، «وغريب الحديث» وغيرها، وإنما نسب هذا القول للإمام أحمد دون الزيادة المذكورة، والذي ذكر تلك الزيادة هو البغوي في شرح السُّنَّة كما هو مثبت من نص كلامه. وربما ـ والله أعلم ـ إن كانت هذه النسبة خطأ جاءت من ابن الأثير لأنه أقدم من وجدته نسب هذا للخطابي، وتتابع العلماء على ذلك بعده.

(٢) انظر: المجموع (٨/ ٤١٢، ٤٣١)، أسنى المطالب (١/ ٥٤٩)، نهاية المحتاج (٨/ ١٤٧).

(٣) الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٥٧).

من مات قبل سابعه[1]، قال الإمام مالك: «إن مات الصبي قبل السابع فليس عليهم أن يذبحوا عنه»[2]؛ فمن جوز ذلك: رأى بأن ما ذكر من المعنى في «مرتهن» جزء من العلة ناهض لتحصيل معنى العقيقة فأثبت الحكم، ومن رأى أن العلة لم تحصل في أصلها أو لم تكتمل فلم تنهض لإيجاد الحكم؛ لم يستحب العقيقة عن السقط، وهم المالكية، والحسن البصري.

فاستبعاد ابن القيم (ت٧٥١هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ معنى الارتهان على ما فسره به الإمام أحمد وبعض الأئمة بقوله: «فالمرتهن هو المحبوس؛ إما بفعل منه أو فعل من غيره، وأما من لم يشفع لغيره؛ فلا يقال له مرتهن على الإطلاق، بل المرتهن هو المحبوس عن أمر كان بصدد نيله وحصوله، ولا يلزم من ذلك أن يكون بسبب منه»[3].

غير متجه، لمنزلة من قال به من العلماء؛ كعطاء الخراساني، وقتادة، ومحمد بن مطرف، والإمام أحمد، واستحسنه كثير من شراح الأحاديث؛ لأن الشفاعة للوالد لا تكون إلا بعمل وقربة؛ فارتهنت هذه الشفاعة بالعقيقة؛ كي يظهر الأب محبته له ﷻ بالتقرب إليه بهذه النسيكة؛ لأنها أحد الحقوق التي على الوالد للولد؛ فإذا عطل هذا الحق دون عذر؛ سقط حقه من ولده بالشفاعة له، وهذا المعنى لا يعارض الألفاظ والمعاني الأخرى التي ذكرها؛ بكون العقيقة سبب لفك ارتهان المولود في دينه ونفسه من الشيطان فهي داخلة فيها، وإن كانت أخصها.

ب ـ وبعضهم فسر فك الارتهان بالعقيقة؛ بحفظ دين المولود، ونفسه؛ أي: من جهة صلاحه وهدايته واستقامته؛ باتقاء شر الشيطان، الذي ربما ارتهن كل مولود وتسلط عليه؛ فاللجوء إليه سبحانه بالتعبد إليه بهذه النسيكة

---

(١) انظر: الذخيرة (٤/ ١٦٥)، القوانين الفقهية (ص١٢٩)، مواهب الجليل (٣/ ٢٧). أما الحنابلة فلم أعثر على قول لهم في حكم العقيقة عن المولود الميت فيما بين يدي من مصادرهم.

(٢) الاستذكار (٥/ ٣١٧)، المنتقى شرح الموطأ (٣/ ١٠٢).

(٣) تحفة المودود (ص٧٣).

للتخلص من هذا الارتهان. ومن جهة معافاته وسلامة بدنه، حتى إن القفال (ت٣٦٥هـ) ذكر بأن الغرض من العقيقة استبقاء النفس فأشبهت الدية؛ لأن كُلّاً منهما فداء للنفس؛ لذا جاء عن الغلام شاتين، وعن الجارية شاة[١]؛ أي: لعظم مصالح الغلام فضل بشاتين؛ لأن الفداء يكون بعظم المصالح.

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «وغير مستبعد في حكمة الله في شرعه وقدره أن يكون سبباً لحسن إنبات الولد، ودوام سلامته، وطول حياته في حفظه من ضرر الشيطان، حتى يكون كل عضو منها، فداء كل عضو منه»[٢].

وعلى هذا المعنى: جاء عن طوائف من السلف كعائشة رضي الله عنها والزهري، وابن جريج وغيرهم؛ استحباب انتزاعها جُدولاً؛ أي: عضواً عضواً، فلا تُكسر عظامها[٣]، قال عطاء (ت١١٤هـ): «كانوا يستحبون أن لا يكسر للعقيقة عظم»[٤]، وإنما فعل بها ذلك؛ لأنها أول ذبيحة ذبحت عن المولود، فاستحب فيها ذلك تفاؤلاً بالسلامة[٥].

ويلحق بهذا المقصد من المقاصد التابعة: سرور الناس وفرحهم بهذا المولود؛ فهي شكر له سبحانه وتعالى؛ لذا قال بعض الفقهاء: إن العقيقة شرعت لسرور حادث، وتجدد نعمة، وإظهار للبشر، ونشر النسب[٦].

---

(١) انظر: محاسن الشريعة (ص٢٢٥)، مغني المحتاج (٦/ ٢٣٩)، فتح الوهاب (٥/ ٢٦٥)، حاشية عميرة (٤/ ٢٥٦).

(٢) تحفة المودود (ص٧٠).

(٣) انظر: مصنف عبد الرزاق (٤/ ٣٣١)، مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٢، ٥٣٣)، السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٣٠٢)، المحلى (٦/ ٢٣٩)، المغني (٩/ ٣٦٦).

(٤) مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٣)، بل جاء مرفوعاً عند أبي داود في المراسيل (١/ ٢٧٨) من حديث عائشة أنه عليه الصلاة والسلام قال في العقيقة التي عقتها فاطمة عن الحسن والحسين: «إن ابعثوا إلى القابلة منها برجل، وكلوا، وأطعموا، ولا تكسروا منها عظماً»، لكنه مرسل، انظر: زاد المعاد (٢/ ٣٠٣)، تحفة الأحوذي (٥/ ٩٧).

(٥) انظر: المهذب مع المجموع (٨/ ٤٠٦)، المغني (٩/ ٣٦٦).

(٦) انظر: المغني (٩/ ٣٦٦)، الإنصاف (٤/ ١١٤)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٧٠)، أسنى المطالب (١/ ٥٤٦).

ج ـ وأغلب هذه المعاني موجودة في الأضحية؛ فإن أصل مقصد الأضاحي فداء للنفس؛ اقتداء بأبينا الخليل عليه السلام بفداء ابنه الذبيح عليه السلام؛ ففيه حفظ النفس بعد حفظ الدين؛ لأن فداء الذبيح لنفسه لم يحصل إلا بعد حفظه لدينه بتمام عبوديته لله سبحانه بائتماره وامتثاله مع أبيه إبراهيم عليهما السلام لأمره سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٠٢﴾ [الصافات: ١٠٢]، ثم جاء بعد ذلك الفداء؛ تكريماً له بانقياده لطاعة أمر الله سبحانه وتعالى وتسليمه وإذعانه وخضوعه واستجابته بقتل ابنه؛ ففيها مراغمة الشيطان من جهة، والشكر لله من جهة أخرى، بفداء الذبيح عليه السلام بحفظ نفسه ودينه[(١)].

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ومن فوائدها أنها فدية يفدى بها المولود، كما فدى الله سبحانه إسماعيل الذبيح بالكبش»[(٢)]، وقال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «ولهذا أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يشكر نعمته عليه بإعطائه الكوثر الصلاة له والنحر؛ كما شرع ذلك لإبراهيم خليله عليه السلام عند أمره بذبح ولده وافتدائه بذبح عظيم»[(٣)].

فكل مضح يقرر المعنيين في نفسه: حفظ دينه بإيثاره طاعة الرحمٰن على هوى النفس والشيطان، والشكر له على هذه النعمة. وحفظ النفس، قال الحسن البصري (ت١١٠هـ): «ما يقول الله ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ ١٠٧﴾ لذبيحته التي ذبح فقط، ولكنه الذَّبح على دينه، فتلك السُّنَّة إلى يوم القيامة، فاعلموا أن الذبيحة تدفع مِيتة السُّوء، فضحُّوا عباد الله»[(٤)].

د ـ فكأن أصل مقصد الدمين: فداء النفس؛ فالعقيقة سبب للفداء قبل حدوثه؛ فهي كالوقاية والتحصين له؛ لذا تكون مرة واحدة في العمر.

---

(١) انظر: تحفة المودود (ص٦٩ ـ ٧٣)، تصحيح الفروع مع الفروع (٣/ ٥٦٤)، معونة أولي النهى (٣/٥٧٨)، الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٥٢)، فيض القدير (٤/ ٤١٥)، مغني المحتاج (٦/١٣٨).

(٢) تحفة المودود (ص٦٩).

(٣) فتح الباري لابن رجب (١/ ١٦٠).

(٤) جامع البيان (٢١/ ٩٠).

والأضحية تأكيد وتقرير للفداء الأصلي الذي حصل به زمن إبراهيم عليه السلام لما فدى ابنه بهذه الأضحية بحفظ الدين والنفس على كر الأعوام، ومر السنين؛ كي لا ينقض الشيطان على النفس؛ فيرتهنها.

ويضاف هنا من المقاصد التابعة للأضحية: الفرح في يوم العيد بإتمام النعمة وحصول المنة؛ بإقامة شعائره في هذا اليوم العظيم الذي هو يوم الحج الأكبر على مراسم سُنَّة الخليلين: إبراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم؛ فشملت الأضحية كافة معاني العقيقة فدخلت بها، وإن كانت الأضحية أوسع منها؛ لذا نص متأخرو الشافعية على التفريق بين مقصدي الأضحية والعقيقة بأن: «القصد بالأضحية الضيافة العامة، ومن العقيقة الضيافة الخاصة»[1]؛ فيدخل الأقل في الأكثر، كما يدخل الوضوء في الغسل، والجمعة في العيد، وركعتي الطواف في الفريضة[2].

فجاءت الأضاحي عن الرجل وأهل بيته كما جاء عن أبي أيوب: «كان الرجل يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته..»[3]، وجاء عن أبي قتادة: أنه كان يضحي عن أهل بيته بشاة، ونحوه جاء عن حذيفة بن أسيد، وأبي هريرة رضي الله عنهم أجمعين[4]، ومن أهل بيته المولود؛ فمعنى التعبد له سبحانه وتعالى متداخل بين الدمين.

ومما يبين قوة **التقارب بين** مقصدي الأضحية والعقيقة:

١ ـ تشابه الذكر بينهما حال الذبح؛ ففي الأضحية جاء قوله عليه الصلاة والسلام: «**بسم الله، الله أكبر، اللَّهُمَّ منك، ولك**»[5]، وجاء في العقيقة قوله

---

(١) تحفة المحتاج (٩/ ٣٧٠)، وانظر: مغني المحتاج (٦/ ١٤٠)، نهاية المحتاج (٨/ ١٤٦)، فتح الوهاب (٥/ ٢٦٥ش).

(٢) انظر: تصحيح الفروع مع الفروع (٣/ ٥٦٤)، معونة أولي النهى (٣/ ٥٧٨)، تحفة المحتاج (٩/ ٣٧٠)، فيض القدير (٤/ ٤١٥).

(٣) سنن الترمذي (١٥٠٥)، وقال: حديث حسن صحيح، واللفظ له، سنن ابن ماجه (٣١٤٧).

(٤) الآثار كلها في: السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٦٨، ٢٦٩)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٦/ ١٩).

(٥) سنن أبي داود (٢٧٩٧)، مسند أحمد (١٥٠٦٤)، سنن الدارمي (١٩٤٦)، =

عليه الصلاة والسلام: «**اذبحوا على اسمه، وقولوا: بسم الله، والله أكبر، اللَّهُمَّ لك وإليك، هذه عقيقة فلان**»[(١)]، قال قتادة (ت١١٨هـ): «يسمي على العقيقة كما يسمي على الأضحية، ثم قال: يستقبل القبلة بها، ثم يضع الشفرة على حلقها، ثم يقول: اللَّهُمَّ منك ولك، عقيقة فلان، بسم الله، الله أكبر، ثم يذبحها»[(٢)]، قال ابن القيم: «يستحب أن يقال عليها، ما يقال على الأضحية»[(٣)].

٢ ـ نقل جماهير العلماء غالب أحكام الأضاحي إلى العقيقة، ولم يعتمدوا في هذا إلا تشابه المقاصد بينهما، حتى اشترطوا فيها نفس الشروط؛ فنصوا على أن العقيقة تجري مجرى الأضحية؛ لأنها تشبهها، فالأفضل في لونها البياض، ويستحب استسمانها، واستعظامها، واستحسانها، وهي كالأضحية في جنسها، وسنها، وسلامتها، وقدر المأكول منها، والتصدق، والإهداء، وامتناع بيعها، وتعينها إذا عينت، واعتبار النية[(٤)].

قال الإمام مالك: «فمن عق عن ولده؛ فإنما هي بمنزلة النسك

= السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٨٧)، من حديث جابر، وجاء من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما في السنن الكبرى (٩/ ٢٨٧).

(١) مصنف عبد الرزاق (٤/ ٣٣٠)، السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٣٠٣) من حديث عائشة رضي الله عنها: «عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين، وقال: **قولوا بسم الله، والله أكبر، واللهم لك وإليك، هذه عقيقة فلان**»، وحسنه النووي في المجموع (٨/ ٤٠٧)، وفي رواية أخرى عن عائشة قالت: «فعق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين شاتين شاتين يوم السابع وأمر أن يماط عن رأسه الأذى وقال: **اذبحو على اسمه، وقولوا بسم الله، الله أكبر منك ولك، هذه عقيقة فلان**...» رواه أبو يعلى (٤٥٢١)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ٦٩): «رواه أبو يعلى، والبزار باختصار، ورجاله رجال الصحيح، خلا شيخ أبي يعلى إسحاق؛ فإني لم أعرفه».

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٣).

(٣) تحفة المودود (ص٧٠).

(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٣/ ١٠٣)، بداية المجتهد (١/ ٣٨٥)، المغني (٩/ ٣٦٤)، المجموع (٨/ ٤٠٩)، الإنصاف (٤/ ١١٣)، أسنى المطالب (١/ ٥٤٨)، مواهب الجليل (٣/ ٢٥٨)، مغني المحتاج (٦/ ١٤٠)، شرح البهجة (٥/ ١٧١).

والضحايا، لا يجوز فيها عوراء، ولا عجفاء، ولا مكسورة القرن، ولا مريضة، ولا يباع من لحمها شيء، ولا جلدها»[1]، وكان الحسن البصري، وابن سيرين: يكرهان من العقيقة ما يكرهان من الأضحية، وكانت العقيقة عندهم بمنزلة الأضحية، بالأكل والإطعام[2]، حتى قال ابن رشد (ت٥٩٥هـ): «وأما سن هذا النسك وصفته العقيقة: فسن الضحايا وصفتها الجائزة، أعني: أنه يتقى فيها من العيوب ما يتقى في الضحايا، ولا أعلم في هذا خلافاً في المذهب، ولا خارجاً منه»[3]. ولكن الخلاف خارج المذهب موجود إذ خالف في هذا ابن حزم (ت٤٥٦هـ) وهو وجه عند الشافعية[4].

بل تجاوز المالكية الأوصاف إلى تأقيتهما بزمن واحد، قال الإمام مالك: «وسبيل العقيقة في جميع وجوهها، وقت ذبحها؛ وقت ذبح الضحية، ضحى في اليوم السابع من مولد الصبي، الذكر والأنثى فيه سواء»[5].

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «على هذا جمهور الفقهاء أنه يجتنب في العقيقة من العيوب ما يجتنب في الأضحية، ويؤكل منها، ويتصدق، ويهدى إلى الجيران»[6] وهذا يبين التقارب بين الدمين؛ فالعلماء إما يستغنون بالأضحية عن العقيقة بنسخها لها، أو يقيسونها ويلحقونها بها؛ لتقارب المقاصد بينهما.

هـ وبناء على ما تقدم من ظهور جهة التقارب بين مقصدي الأضحية والعقيقة: ذهب الحنابلة وقول عند الشافعية، بالاكتفاء بالأضحية عن العقيقة عند توافقهما[7]، قال حنبل (ت٢٧٣هـ): «ورأيت أبا عبد الله ـ يقصد الإمام

---

(١) موطأ مالك (١٠٧٢).

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٢).

(٣) بداية المجتهد (١/ ٣٨٥).

(٤) انظر: الحاوي الكبير (١٥/ ١٢٨)، المحلى (٦/ ٢٣٤)، المجموع (٨/ ٤٠٩).

(٥) المدونة (١/ ٥٥٤).

(٦) الاستذكار (٥/ ٣٢١).

(٧) انظر: تحفة المودود (ص٨٦ ـ ٨٧)، الفروع مع تصحيحه (٣/ ٥٦٤)، قواعد =

أحمد ـ اشترى أضحية ذبحها عنه وعن أهله، وكان ابنه عبد الله صغيراً فذبحها؛ أراه أراد بذلك العقيقة، والأضحية»[1]وهو قول الحسن البصري (ت١١٠هـ)، وابن سيرين (ت١١٠هـ) فقالا: يجزئ عنه الأضحية من العقيقة[2].

ويمكن أيضاً أن يلحق الأحناف بمن قال بالتداخل؛ فإن مذهبهم أن الأضحية نسخت كل الدماء، ومنها العقيقة[3]؛ لأن ما يتحقق بالأضحية من فداء النفس، يكفي عن غيرها؛ فتدخل فيها؛ لذا قال الكاساني (ت٥٨٧هـ) في الأضحية: «وكذلك إن أراد بعضهم العقيقة عن ولدٍ ولدَ له من قبل؛ لأن ذلك جهة التقرب إلى الله تعالى ـ عز شأنه ـ بالشكر على ما أنعم عليه من الولد، كذا ذكر محمد رحمه الله في نوادر الضحايا»[4]؛ فظاهر اعتبارهم التداخل، أكثر من كونه نسخ حكم، ورفعه، دون بقاء أثره.

وأما من منع إجزاء الأضحية عن العقيقة ـ وهم المالكية والشافعية ـ فلتباين المقصدين عندهم؛ فإن المقصود من الأضحية والعقيقة إراقة الدم، وإراقة أحدهما لا تجزئ عن إراقتين[5].

ولابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ) توضيح في هذا إذ يقول: «لا تداخل في ذلك؛ لأن كُلّاً من الأضحية والعقيقة سُنَّة مقصودة لذاتها، ولها سبب يخالف سبب الأخرى، والمقصود منها غير المقصود من الأخرى؛ إذ الأضحية فداء عن النفس، والعقيقة فداء عن الولد؛ إذ بها نموه وصلاحه

= ابن رجب (ص٢٦)، الإنصاف (٤/ ١١١)، كشاف القناع (٣/ ٢٦)، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج (٩/ ٣٧٠).

(١) انظر: تحفة المودود (ص٨٦).

(٢) انظر: مصنف عبد الرزاق (٤/ ٣٣١، ٣٣٤)، مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٣٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ٦٨)، رد المحتار (٦/ ٣٢٦).

(٤) بدائع الصنائع (٥/ ٧٢)، وانظر أيضاً: رد المحتار (٦/ ٣٢٧).

(٥) انظر: القبس شرح موطأ مالك بن أنس (٢/ ٦٥١)، الذخيرة (٤/ ١٦٦)، مواهب الجليل (٣/ ٢٥٨)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٣/ ٤٢).

ورجاء بره وشفاعته، وبالقول بالتداخل يبطل المقصود من كل منهما»[1].

والذي يحسن أن يحفل به الفقيه هنا: تباين المقاصد، لا الأسباب؛ إذ ليس من شرط التداخل اتفاق الأسباب كما تقرر. ومما يناقش هنا: أن الأضحية ليست فداء عن النفس، بل يدخل فيها الولد؛ لأنها عن الرجل وعن أهل بيته؛ فيدخل فيها المولود من باب أولى.

و ـ فظهر لنا مما تقدم: أن التعبد أصل في العقيقة، إلا أنه أضعف من الأضحية؛ لاعتبار جانب التوسعة، والفرح فيها أقوى؛ فالعقيقة رتبة بين الأضحية، وبين وليمة النكاح، فجهة التعبد في وليمة النكاح ضعيف، والمعنى فيها من الفرح والسرور والاجتماع أصل.

قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): «يحتمل أن يفرق بينهما، من حيث إن الأضحية ذبيحة شرعت يوم النحر، فأشبهت الهدي، والعقيقة شرعت عند سرور حادث، وتجدد نعمة، فأشبهت الذبيحة في الوليمة»[2]؛ لذا أجاز المالكية، والحنفية؛ إقامة الأضحية مقام وليمة النكاح؛ لأن المقصود من الوليمة إطعام الطعام، وهو غير مناف للإراقة؛ فأمكن الجمع بينهما[3].

قال الكاساني (ت٥٨٧هـ) في التداخل بين الأضحية ووليمة النكاح؛ ردّاً على من لم يجوز ذلك من الحنفية: «وينبغي أن يجوز؛ لأنها إنما تقام شكراً لله تعالى عز شأنه على نعمة النكاح، وقد وردت السُّنَّة بذلك عن رسول الله أنه قال: «**أولم ولو بشاة**»؛ فإذا قصد بها الشكر، أو إقامة السُّنَّة؛ فقد أراد بها التقرب إلى الله عز شأنه»[4]؛ لذا نجد العلماء أحياناً يخففون من أحكام العقيقة لخفة جانب التعبد فيها؛ كإجازة الحنابلة بيع الجلد والرأس، والسواقط والتصدق بثمنه، مع منعهم ذلك في الأضحية[5]، والله أعلم.

---

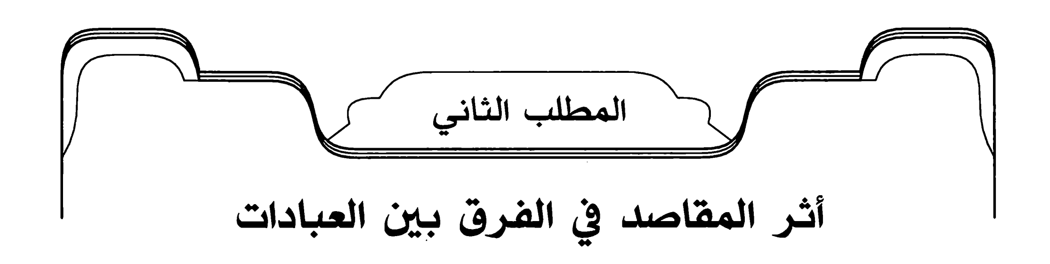
(١) الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٥٢).

(٢) المغني (٩/ ٣٦٦)، وانظر: الإنصاف (٤/ ١١٣).

(٣) انظر: الفواكه الدواني (١/ ٣٨١)، التاج والإكليل (٤/ ٣٧٦)، رد المحتار (٦/ ٣٢٧).

(٤) بدائع الصنائع (٥/ ٧٢).

(٥) انظر: الفروع (٣/ ٥٦٥)، معونة أولي النهى (٣/ ٥٧٨).



المطلب الثاني

أثر المقاصد في الفرق بين العبادات

الفرع الأول

العلاقة بين المقاصد والفروق

من أهم ما يضيفه وقوف المكلف على مقاصد العبادات قدرته على تفهم أحكام تلك العبادات حال تشابه صورها فهل تشابه الصور قادر على إقامة الصورتين بحكم واحد، أم أن الصورة لا تقدر على ذلك لوجود معنى آخر فارق بين تلك الصورتين فتكون الصورة مجرد وصف طردي لا أثر لها في الحكم؛ لذا قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «ثم الفرق والجمع إذا ازدحما على فرق فاصل في محل النزاع؛ فالمختار فيه اتباع الإخالة؛ فإن كان الفرق أخيل أبطل الجمع، وإن كان الجمع أخيل سقط الفرق»[(١)].

فأناط الحكم بالإخالة المناسبة للحكم؛ فهو نظر وتلمح قوي في المقصد لقوة الترابط بين الإخالة والمقاصد؛ فمتى حرر مقصد كل عبادة تحريراً صحيحاً؛ سهل عليه تخريج الحكم الصحيح بناء على المقصد؛ لذا نجد الفقهاء تارة يَجمعون ويفرقون بين الأحكام بكون أحدهما تعبداً والآخر معقولاً، ويظهرون جهة المعقولية، وحيناً بين كونهما معقولين، أو تعبديين. وتارة يفرقون بين كون أحدهما وسيلة والآخر مقصداً، أو مقصدين أو وسيلتين، ويظهرون في كل جهة وصفاً معتبراً للشارع.

فإبداء أي وجه للجمع أو الفرق في الأحكام، دون بنائه على المقاصد يضعف الاجتهاد والتخريج، ويسهل ورود المآخذ والمداخل؛ إذ في تحرير

(١) البرهان (٢/ ٦٩٠).

المقاصد الصحيحة بالمسالك المعتبرة، ثم جمع الأحكام أو فرقها عليه؛ فقه واسع وعلم كبير يظهر قدر المجتهد، قال إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ): «ومن وفر حظه من الفقه، وذاق حقيقته؛ استبان أن المعارضة الكبرى التي عليها تناجز الفقهاء، وتنافس الكلام، على الفرق والجمع أبداً»[١].

لذا اعتبر الزركشي (ت٧٩٤هـ) وظيفة الفروق: «تمييز الحكم الواقع بين حقيقتين، ليميز بينهما، ويبين اللبس عمن يتوهم أنهما حقيقة واحدة. أو بين انتفائها لحكمين مختلفين؛ ليتميز ذلك، وينتفي اللبس عمن يتوهم أن مأخذ الحكمين واحد... وهذا كثير في الفقه من أوله إلى آخره.. فإنه به تتميز الحقائق والمآخذ، ويفهم ترتيب الفقه عليها»[٢]؛ لأن أي فرق لم يبن على المقصد يضعف تصور الفارق غالباً، وأي فرق أنيط بالمقصد سهل على المكلف تصور سبب الفرق وكانت له القدرة على تقييم صحته من عدمها.

الفرع الثاني

الأثر الفقهي للفرق بين العبادات

١ ـ التفريق بين ترك المأمور، وفعل المحظور، حال النسيان؛ فمع وجود وجه شبه بينهما بحصول المخالفة للشارع حال النسيان، إلا أنه في المنهيات عذر بالجهل، بخلاف المأمورات فلم يعذر بالجهل؛ بناء على تباين مقصدي الأمر والنهي.

قال ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «وفرق بينهما بأن المقصود من المأمورات: إقامة مصالحها، وذلك لا يحصل إلا بفعلها. والمنهيات مزجور عنها بسبب مفاسدها؛ امتحاناً للمكلف بالانكفاف عنها، وذلك إنما يكون بالتعمد لارتكابها، ومع النسيان والجهل؛ لم يقصد المكلف ارتكاب المنهي؛

(١) البرهان (٢/ ٦٩٢).

(٢) البحر المحيط (٧/ ٣٩٢).

فعذر بالجهل فيه»[١]؛ لذا أمر عليه الصلاة والسلام أبو بردة بن نيار رضي الله عنه أن يذبح أضحية مكان شاته التي ذبحها قبل الوقت[٢]، فلم يعذره بالجهل لمخالفته المأمور؛ فدل على أن المأمور لا يعذر فيه بالجهل. وفي مقابل هذا عذر معاوية بن الحكم السلمي في كلامه في الصلاة، لجهله[٣]؛ فلم يأمره بالإعادة، وكذلك عذر من أكل أو شرب وهو صائم ناسياً وأمره أن يتم صومه[٤]؛ لكونهما وقعا في منهي عنه.

وعذر عليه الصلاة والسلام رجلاً أتاه بالجعرانة، قد أَهَلَّ بالعمرة، وهو متضمخ بالطيب، وعليه جُبَّة؛ فقال يا رسول الله: «إني أحرمت بعمرة، وأنا كما ترى» فقال: «**اغسل الطيب الذي بك ثلاث مرات، وانزع عنك الجبة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجتك**»[٥]، ولم يتعرض لوجوب الفدية، ولو وجبت لبينها؛ لجهل الأعرابي، فإن من جهل جواز اللبس، فهو بالفدية أجهل؛ لأن تحريم اللباس معروف عند العرب في جاهليتها حتى كانوا يطوفون بالبيت عراة، بخلاف الفدية[٦].

قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «إن ما كان مقصوده اجتناب المحظور، إذا فعله العبد ناسياً أو مخطئاً، فلا إثم عليه كما دل عليه الكتاب والسُّنَّة...؛ ولهذا كان أقوى الأقوال: أن ما فعله العبد ناسياً أو مخطئاً من محظورات الصلاة، والصيام، والحج لا يبطل العبادة؛ كالكلام ناسياً، والأكل ناسياً، واللباس، والطيب ناسياً»[٧].

---

(١) إحكام الأحكام (١/ ٣٤٣)، وانظر هذه القاعدة في: المجموع (٧/ ٢١٤)، فتاوى السبكي (١/ ٢٢٧)، قواعد المقري (٢/ ٥٦٦)، المنثور (٢/ ١٩).

(٢) صحيح البخاري (٩٥٥)، صحيح مسلم (١٩٦١) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٣) صحيح مسلم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه.

(٤) صحيح البخاري (١٩٣٣)، صحيح مسلم (١١٥٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) صحيح البخاري (١٥٣٦) واللفظ له، صحيح مسلم (١١٨٠)، من حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه.

(٦) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٦٤)، البحر المحيط (٦/ ٦٣).

(٧) الفتاوى الكبرى (١/ ٤٣٠).

فاختلف المالكية في انقطاع التتابع في الصيام الذي يشترط فيه، بالنسيان لاختلافهم أهو من باب المأمورات، أو من باب المنهيات؟[1].

٢ ـ تفريق الإمام مالك بين الهدي والأضاحي فالأفضل عنده في الهدي الإبل، والأفضل عنده في الأضاحي الغنم لثبوته من جهة السُّنَّة، ولا يفعل عليه الصلاة والسلام إلا الأفضل[2].

ومن جهة المعنى: اختلاف المقصودين؛ لأن أصل مشروعية الأضحية التذكير بقصة الذبيح، والذي فدي بالغنم. والمقصود بالهدي تعظيم البيت فناسب البدن لعظمتها، وكثرة اللحم للتوسعة على فقراء الحرم لأنها تهدى لمساكين الحرم؛ فكانت البدن أفضل. بخلاف الضحايا فالمقصود طيب اللحم للتوسعة على الأهل. والإهداء، والتصدق يأتي تبعاً؛ فكانت الغنم أفضل[3].

٣ ـ فرق الإمام مالك بين الشاة الهتماء: وهي التي سقطت كل أسنانها أو أغلبها[4]، إذا كانت صغيرة فلا تجزئ في الأضاحي، بخلاف الكبيرة فإنها تجزئ؛ لأن الفتيَّة إنما تسقط أسنانها من داء نزل بها فصار عيباً بها؛ فلم تجزئ؛ لأن المقصود منها اللحم، والمرض يفسده، ويضر آكله. وأما الهرمة إذا كانت سمينة فسقوط أسنانها من كبر، وهو معتاد، فلا يؤثر على اللحم[5].

قال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ولا بأس أن يضحى عند مالك بالشاة الهتماء، إذا كان سقوط أسنانها من الكبر والهرم، وكانت سمينة؛ فإن كانت ساقطة الأسنان وهي فتية؛ لم يجز أن يضحى بها؛ لأنه عيب غير خفيف»[6].

---

(١) انظر: المنتقى (٢/ ٦١)، الفروق للقرافي (٣/ ١٩٥)، قواعد المقري (٢/ ٥٦٦).

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٨٧)، المغني (٩/ ٣٤٧).

(٣) انظر: المعونة (١/ ٤٣٥)، فتح الباري (٢/ ٣٤١)، الفواكه الدواني (١/ ٣٧٩)، حاشية العدوي (١/ ٥٦٩)، أضواء البيان (٥/ ٢١٧).

(٤) انظر: المغرب (ص٥٠٠)، المصباح المنير (ص٦٣٣)، مادة: «هتم»، بدائع الصنائع (٥/ ٧٤)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ١٥٠).

(٥) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٣/ ٨٥)، البيان والتحصيل (٣/ ٣٤٠)، الجامع لأحكام القرآن (٥/ ١١١)، الذخيرة (٤/ ١٨٤)، مواهب الجليل (٣/ ٢٤٢).

(٦) الكافي (ص١٧٥).

٤ ـ قيل للقاضي أبي يعلى (ت٤٥٨هـ): الحامل لا تجزئ في الأضحية فكذلك في الزكاة، والحمل ينقص اللحم؟ فقال: القصد من الأضحية: اللحم، والحمل ينقص اللحم. والقصد من الزكاة: الدر والنسل، والحامل أقرب إلى ذلك من الحائل فأجزأت[١].

ثم أكد ذلك النووي (ت٦٧٦هـ) بقوله: «إنما لا تجزئ الحامل في الأضحية؛ لأن المقصود من الأضحية اللحم، والحمل يهزلها، ويقل بسببه لحمها فلا تجزئ، والمقصود في الزكاة كثرة القيمة والدر والنسل، وذلك في الحامل، فكانت أولى بالجواز»[٢].

وأظهر إمام الحرمين (ت٤٧٦هـ) جوانب أخرى في الفروق بين الشاة في الأضحية والزكاة حيث قال: «ومما تفارق فيه الضحية الزكاة؛ أن الذكر في الضحايا يجزئ، وفي الزكاة التفصيل الذي تقدم، والفرق أن المقصود الأظهر في الضحايا اللحم، والذكورة لا تؤثر فيه، والغرض من الزكاة شرف الجنس إذا كان النصاب شريفاً، والأنثى أشرف في الماشية، وصرح الصيدلاني بأن الشقاء والخرقاء مجزئة في الزكاة؛ فإنها ليست معيبة بعيب يؤثر في القيمة المالية، وهي المرعية في الزكاة، وأما الضحايا، فقد يعتبر فيها استشراف لمنظرٍ حسناً»[٣].

وبهذا التفريق تظهر قيمة المقاصد الجزئية إذ بنيت هذه الفروق على المقاصد الجزئية بين الأضحية والزكاة؛ فلكل واحد منهما مقاصد مخالفة للأخرى، وإن وقعت العبادة على شيء واحد.

٥ ـ فرق الحنابلة بين أخذ أرش العبد المعتق في الكفارة، والأضحية إذا ظهر عيباً بهما؛ فلو اشترى عبداً ينوي إعتاقه عن كفارته؛ فوجد به عيباً لا يمنع الإجزاء في الكفارة؛ فأَخَذ أرشه، ثم أعتقه عن كفارته؛ أجزأه عتقه

---

(١) انظر: الفروع (٣/ ٥٤٤)، الإنصاف (٤/ ٨٢).

(٢) المجموع (٥/ ٤٠١).

(٣) نهاية المطلب (٣/ ١٢٦).

عنها، وكان الأرش له. ولو اشترى شاة فأوجبها أضحية، ثم أصاب بها عيباً فأخذ أرشه؛ لزمه شراء أضحية أخرى بالأرش، فإن لم يكفِ، تصدق به.

والفرق بينهما: أن القصد من العتق تكميل أحكام العبد، وتخليص المُعتَق من الرق، وقد حصل. والقصد من الأضحية إيصال لحمها إلى المساكين، فإذا كان فيه عيب، دخل الضرر عليهم؛ فوجب أرشه عليهم؛ جبراً وتكميلاً لحقهم[1].

٦ ـ فرَّق الفقهاء بين حكم القيام في الصلاة، والقيام في الأذان والخطبة؛ بناء على تباين مقصديهما؛ فالقيام في الصلاة مقصود بذاته لأنه أحد أنواع التعظيم له ﷻ في الصلاة: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ۝٢٣٨﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقال: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٩]؛ لذا قال عليه الصلاة والسلام: «**أفضل الصلاة طول القنوت**»[2]، قال النووي (ت٦٧٦هـ): «المراد بالقنوت هنا القيام باتفاق العلماء»[3]، وقال ابن نجيم[4] (ت٩٧٠هـ): «المراد به القيام في الصلاة بإجماع المفسرين»[5]، قال ابن رجب (ت٧٩٥هـ): «العاجز عن القراءة، يلزمه القيام؛ لأنه وإن كان مقصوده الأعظم القراءة، لكنه أيضاً مقصود في نفسه، وهو عبادة منفردة»[6]؛

---

(١) انظر: المغني (٩/ ٣٥٢، ١٠/ ١٢)، قواعد ابن رجب (ص١٦٥)، تصحيح الفروع مع الفروع (٣/ ٥٥٠)، كشاف القناع (٥/ ٣٨١).

(٢) صحيح مسلم (٧٥٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم (٦/ ٣٥).

(٤) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، المصري، فقيه أصولي حنفي، محقق، له كثير من التصانيف المفيدة، أخذ عن البلقيني، توفي عام (٩٧٠هـ). من مصنفاته: «الأشباه والنظائر» و«البحر الرائق في شرح كنز الدقائق» وغيرها. انظر: شذرات الذهب (٨/ ٣٥٨)، التعليقات السنية بحاشية الفوائد البهية (ص١٣٤)، الأعلام (٣/ ٦٤).

(٥) البحر الرائق (١/ ٣٠٧).

(٦) قواعد ابن رجب (ص١١).

لذا كان ركناً من أركان الصلاة لا تصح إلا به[1].

قال النووي (ت٦٧٦هـ): «فالقيام في الفرائض فرض بالإجماع، لا تصح الصلاة من القادر عليه إلا به، حتى قال أصحابنا: لو قال مسلم: أنا أستحل القعود في الفريضة، بلا عذر، أو قال: القيام في الفريضة ليس بفرض؛ كفر، إلا أن يكون قريب عهد بإسلام»[2].

بخلاف القيام في الأذان والخطبة فالمقصد منه إتمام إبلاغ صوت المؤذن أو الخطيب للسامعين؛ فهو وسيلة ليس مقصداً بذاته؛ فكان مستحبّاً عند الإمامين: أبي حنيفة وأحمد على المشهور، ويقوى الاستحباب بحسب تحصيل كمال البلاغ للناس. وشدد الشافعي وأحمد في قول له؛ فجعلا القيام شرطاً، لا تصح الخطبة إلا به، وتوسط الإمام مالك فجعله على التأكيد، دون الشرطية؛ لمثابرته عليه الصلاة والسلام على القيام في كل خطبة[3]، حتى إن ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) قال: «وأجمعوا أن الخطبة لا تكون إلا قائماً لمن قدر على القيام»[4].

وهذا يوهم الشرطية عند كل العلماء، إلا أن ابن رجب (ت٧٩٥هـ) رفع هذا التوهم بقوله: «ولعله ـ أي: ابن عبد البر ـ أراد إجماعهم على استحباب ذلك؛ فإن الأكثرين على أنها تصح من الجالس، مع القدرة على القيام، مع الكراهة»[5].

وأعدل الأقوال المتفق مع مقاصد القيام في الخطبة، ومع السُّنَّة، قول

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٤٢)، المبسوط (١/ ٢٠٨)، الفروع (١/ ٤٦٢)، الإنصاف (٢/ ١١٠).

(٢) المجموع (٣/ ٢٣٦).

(٣) انظر: الأم (١/ ٢٢٩)، المبسوط (١/ ١٣٢)، بدائع الصنائع (١/ ٣٦٢)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٠٤)، المغني (٢/ ٧٥)، الإنصاف (٢/ ٣٩٧)، الفواكه الدواني (١/ ٢٦١).

(٤) الاستذكار (٢/ ٦١).

(٥) فتح الباري لابن رجب (٥/ ٤٧٤).

ابن القصار (ت٣٨٩هـ): «والذي يقع في نفسي أن القيام في الخطبة واجب وجوب سُنَّة، لا أنه إن تركه فسدت الخطبة، ولا أنه مباح إن شاء فعله، وإن شاء تركه، كما قال أبو حنيفة»[١].

٧ ـ أقام العلماء كل الفروق التي جاءت بين الأذان والإقامة؛ بناء على اختلاف مقصديهما؛ فمع تشابه كبير في ألفاظهما، وتعلقهما بالإعلام بالصلاة، إلا أن أحكامهما متباينة؛ لأن كل واحد منهما شرع لمقصد مباين للآخر.

فمثلاً: يسن الترسل في الأذان دون الإقامة، ويسن رفع الصوت بالأذان دون الإقامة، ويسن وضع الأصبعين في الأذنين في الأذان، دون الإقامة، ويسن الالتفات في الحيعلتين في الأذان دون الإقامة، وتسن متابعة المؤذن دون المقيم، ويجوز الأذان على الدابة حال السفر، دون الإقامة، وتتأكد الطهارة في الإقامة أكثر من الأذان[٢].

وكل هذه الفروق ترجع لمقصد الأذان والإقامة؛ فمقصد الأذان الإعلام بدخول وقت الصلاة والمناداة لها؛ فيحتاج إلى رفع صوته بأن يضع الأصبعين في الأذنين، ويلتفت يميناً وشمالاً ليصل الصوت إلى أبعد مدى، ويترسل في أذانه، ولا يحدر ولا يسرع كي يسمع الناس ويأخذ وقتا أطول. بخلاف الإقامة فهي غير محتاجة لكل هذا لوجود المصلين؛ لذا قال عمر بن الخطاب لمؤذن بيت المقدس: «إذا أذَّنت فترسَّل، وإذا أقمت فاحذم»[٣]، من الحذم وهو السرعة، وقطع التطويل، والتمطيط، قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): «كل

---

(١) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٢/ ٥٠٩).

(٢) انظر: المبسوط (١/ ١٢٩ ـ ١٣٠)، بدائع الصنائع (١/ ١٤٩)، المغني (١/ ٢٤٤) المجموع (٣/ ١١٣)، القوانين الفقهية (ص٤٣)، كشاف القناع (١/ ٢٣٥).

(٣) غريب الحديث لأبي عبيد (٣/ ٢٤٥)، مصنف ابن أبي شيبة (١/ ١٩٥)، الأوسط (٤/ ٦٩، ٧٠)، الفضل بن دكين (ص١٧٤)، سنن الدارقطني (١/ ٢٣٨).

شيء أسرعت فيه فقد حَذَمْته»[1]، وكان ابن عمر يرتل الأذان، ويحدر الإقامة[2].

قال السرخسي (ت٤٨٣هـ) موجهاً الالتفات في الحيعلتين دون بقية الأذان: «ولأن الأذان مناجاة ومناداة؛ ففي حالة المناجاة يستقبل القبلة، وعند المناداة يستقبل من ينادي؛ لأنه يخاطبه بذلك كما في الصلاة يستقبل القبلة؛ فإذا انتهى إلى السلام حوَّل وجهه يميناً وشمالاً؛ لأنه يخاطب الناس بذلك؛ فإذا فرغ من الصلاة والفلاح حوَّل وجهه إلى القبلة؛ لأنه عاد إلى المناجاة»[3].

ومن سمعه تأكد في حقهم إجابته بتكرار ألفاظه كي يقوموا للصلاة فيجيبوا النداء، ولا يلزم نزول المؤذن لمن كان سائراً، بل قد يكون أذان الراكب أبلغ في إسماع الصوت، ولا تتأكد في حقه الطهارة لبعد الصلاة عنه؛ لذا زادت ألفاظ الأذان على الإقامة؛ لأن الإعلام والمناداة للحضور تحتاج إلى تكرار أكثر.

بخلاف الإقامة؛ فمقصدها: إعلام الحاضرين بالقيام للصلاة فهي متصلة بالصلاة؛ فلا تحتاج إلى رفع صوت، ولا تحتاج إلى تكرار كثير في ألفاظها، ولا تحتاج إلى إجابة ومتابعة لوجود الناس في المسجد، وتتأكد الطهارة فيها؛ لأن من أقام وهو على غير طهارة، قد يفوته جزء من الصلاة مع الإمام كي يتطهر، وتحتاج أن يكون نازلاً لا سائراً؛ إذ لو أقام وهو سائر لأدى إلى الفصل بين الإقامة والصلاة؛ فعطل مقصدها[4].

---

(١) مجمل اللغة (١/ ٢٢٤)، مادة: «حذم». وانظر: غريب الحديث لأبي عبيد (٣/ ٢٤٥)، المغرب (ص١٨٩)، المجموع (٣/ ١١٨)، المغني (١/ ٢٤٥)، مختار الصحاح، مادة: «حذم» (ص١٦٧)، المصباح المنير، مادة: «حذم» (ص١٢٦).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (١/ ١٩٥)، الأوسط (٤/ ٧١).

(٣) المبسوط (١/ ١٢٩).

(٤) انظر ما سبق: المبسوط (١/ ١٢٩، ١٣١)، الفروق للكرابيسي (١/ ٤٠)، المنتقى شرح الموطأ (١/ ٢٩)، بدائع الصنائع (١/ ١٤٩)، المغني (١/ ٢٤٥)، المجموع (٣/ ١٠٣)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٥١٩)، غمز عيون البصائر (٤/ ٨٤)، أسنى المطالب (١/ ١٢٧)، كشاف القناع (١/ ٢٣٢)، سبل السلام (١/ ١٧٧).

فهرس الموضوعات

الجزء الأول

الباب الأول

العبادات والمقاصد

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة